L'uomo di mondo fra morale e ceto

di
Nestore Pirillo

Società editrice il Mulino Bologna

Annali dell'Istituto storico italo-germanico
Monografia 7

L'uomo di mondo fra morale e ceto

Kant e le trasformazioni del Moderno

di Nestore Pirillo

Società editrice il Mulino Bologna

Sommario

«Quid ergo sum Deus meus?» «Quae Natura sum?»
Agostino, *Confessioni*, X. 6 e 17

«Die Rolle des Menschen ist also sehr künstlich»
I. Kant, *Idee zu einer allgemeiner Geschichte in weltbürgerlicher Ansicht*, Tesi sesta, in *KGS* VIII, p. 23 n.

Nel condurre a termine la ricerca vorrei ricordare innanzitutto il mio debito verso l'«Istituto storico italo-germanico di Trento». Ringrazio il prof. Paolo Prodi per avermi facilitato l'accesso al ricco patrimonio della biblioteca, la consultazione e il reperimento dei testi, e per aver sostenuto e seguito il lavoro. Ho approfittato, largamente, dell'atmosfera intellettuale dell'Istituto, della sollecitudine, della cortesia e pazienza di tutti e con tutti resto in debito.

Sento di dovere un ringraziamento particolare al prof. Claudio Cesa per la lettura del primo capitolo, e per le critiche e per i consigli preziosi che mi ha dato. Ringrazio ancora il prof. Remo Bodei per i suoi incoraggiamenti e i suggerimenti sullo sviluppo della ricerca. Per i giudizi scientifici e amichevoli sul testo finale, ringrazio il prof. Andrea Bixio e il prof. Vittorio Dini. A Giuliana Nobili Schiera sono praticamente debitore di tutta la fatica della messa a punto editoriale.

Devo al prof. Pierangelo Schiera le ipotesi con le quali ho lavorato, le moltissime comunicazioni e la discussione di precedenti stesure. Spero che qualche sua indicazione non sia stata del tutto disattesa. Dei limiti e delle mancanze della ricerca, naturalmente, sono il solo responsabile.

Introduzione

I. *Etica e politica della virtù*

Nella presentazione della traduzione italiana delle *Lezioni* kantiane di etica, il curatore, Augusto Guerra, si chiedeva se nella ridefinizione degli ambiti pratici Kant avesse elaborato solo un'e t i c a della virtù o se, in questa elaborazione, avesse trovato spazio, in qualche modo, anche una p o l i t i c a della virtù[1]. Guerra si richiamava ad un giudizio di Benedetto Croce, formulato nei *Frammenti di etica* del 1922, dove il filosofo idealista sosteneva alleanze tattiche tra virtù e passioni.

Croce così concludeva il suo «frammento»:

«Che la politica segua legge sua propria, diversa dalla legge morale, è verità ricevuta sovente con ritrosia e come di mala voglia; ma che la morale possa giovarsi della politica per conseguire i fini particolari che si viene proponendo, si consente. Tuttavia anche qui non piace considerare e riconoscere apertamente che, tra i fini ai quali la morale adopera la politica, c'è quello di stabilire e mantenere salda la virtù . . .. Se non fosse questo della politica, . . . della *politica della virtù* nessun altro modo ci sarebbe di far valere la moralità tra le passioni».

Tra i moralisti che avevano tentato di sradicare le passioni, ignorando il medium della politica, Croce metteva gli stoici, i romantici e, per il suo rigidismo «classico», Kant[2].

[1] Cfr. MENZER, trad. it. pref. pp. V-XIX; inoltre GUERRA (a) e (b), p. 140 n.
[2] Cfr. CROCE, pp. 98-101. Si può leggere in questo giudizio il «fatto

Come si può agevolmente notare, il problema (dell'autonomia della politica), anche staccato da un quadro idealistico, ha tutt'oggi un suo rilievo; specie nella prospettiva di una storia dei concetti legata alla storia delle istituzioni, di una storia delle idee legata alla civiltà materiale [3]. In queste connessioni, in effetti, non è comprensibile la riflessione kantiana sulla virtù (né lo stoicismo) senza una dimensione politica, senza il richiamo (sottolineato anche da Kant) ad una «lunga pratica del mondo». È questa pratica che compone l'identità moderna sia nelle sue articolazioni «alte» (la volontà buona), sia in quelle «basse» (del suo divenire, della sua esperienza). Elaborata nell'impianto concettuale kantiano essa mostra come gli obiettivi mondani dell'etica, dell'antropologia, della filosofia della storia, sostengono una svolta nel disciplinamento del *Bürger* [4].

che ogni storia è in ultima analisi — come ha detto Benedetto Croce — 'storia del presente'». Cfr. BRUNNER (c), p. 54. Sul carattere moderno, della riflessione e del disciplinamento morale delle passioni, (testimone Bacone) cfr. STRAUSS, p. 245.

[3] Come esemplari a più tagli di questa storia cfr. le pubblicazioni della «Lessing-Akademie Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung», i quaderni e le monografie dell'Istituto storico italo-germanico in Trento; i lavori del gruppo «Europa delle corti» e le relative pubblicazioni nella Collana «Biblioteca del Cinquecento» (Bulzoni editore); e infine la Collana di testi e studi «Relox» (Bibliopolis).

[4] Cfr. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolita* (*weltbürgerlich*), Tesi sesta *SP* 130; *KGS* VIII, 23. Valutando questa pratica Kant giudicava le riforme, decise da Giuseppe II in Ungheria, giuste (gerecht) ma non prudenti (klug) in quanto non tenevano conto del «sentimento dell'onore» dei ceti che colpivano (*KGS* XVII, 551 e 556, cit. da LOSURDO, p. 47). Per la dimensione politica dello storicismo cfr. le ricerche di G. Oestreich citate nel seguito del lavoro. Il problema del disciplinamento affrontato dai vari autori (Oestreich, Marcuse, Weber, Foucault, etc.) è articolato secondo l'impostazione data da Paolo Prodi e Pierangelo Schiera. Per questa impostazione rinvio qui a G. OESTREICH, *Problemi di struttura dell'assolutismo europeo*, in ROTELLI-SCHIERA (edd), vol. I, pp. 173-191. Nell'articolo si sottolineano, a proposito della razionalizzazione della condotta di vita nel moderno, non tanto i fenomeni della «centralizzazione» e dell'«istituzione», quanto «il cambiamento strutturale in campo spirituale-morale e psicologico intervenuto nell'uomo politico, militare ed economico, ad opera del processo di disciplina sociale». Indagando l'ambito in cui Kant ha pensato tale cambiamento, nel lavoro qui svolto, si analizzano alcuni tratti indicati da Oestreich: il problema dell'obbedienza, il passaggio del rapporto coman-

Questa svolta in base ai lavori e alle ipotesi di Otto Brunner e Reinhart Koselleck può essere definita come politica della virtù. La morale kantiana è l'arma politica con la quale il *Bürger* diventa egemone e trasforma l'ethos cetuale già dentro la tipologia dello «Stato assoluto». La virtù-dovere concentra il senso di appartenenza borghese: mentre l'onore è essere come si è, la dignità è essere come si deve.

I tratti della dottrina della virtù tanto più risaltano, quanto più vengono comparati con l'identità nobiliare, l'etica cetuale, l'istituzione della corte, tutti indicatori essenziali del Moderno, della sua costituzione, della sua durata sociale. La volontà buona (la virtù-dovere) non è separata dal politico ma è «disposta ad accogliere» una costituzione possibile secondo giusti concetti [5].

Rispetto alla strumentazione concettuale di questa volontà «accogliente» si delineano anche i confini, nella storia del pensiero, entro i quali si può parlare di una politica kantiana della virtù. Distinguendo, come propone Schnur, «due filoni differenti del pensiero politico, il primo che ha come referente una società pacifica, il secondo invece la guerra civile» [6] si può classificare Kant nel filone della «società pacifica». La politica della virtù per Kant ha questo referente: «Una società in cui la libertà *sotto leggi esterne* vada congiunta nel più alto grado pos-

do-obbedienza dal mondo antico a quello moderno, l'irrealizzabilità del concetto di fedeltà dell'epoca medioevale. Nella connessione di questi tratti si mostra la fecondità dello studio del pensiero politico-moderno (e della costellazione concettuale che l'accompagna) ricostruito non solo dall'alto «dai ranghi superiori» ma anche dalla prospettiva di «ciò che stava sotto».

[5] *Idea di una storia universale*, Tesi sesta, *SP*. Kant fa parte della «seconda ondata della modernità». Cfr. STRAUSS, p. 82. L'autore sottolinea che inerisce a moderno «il commercio [il quale] genera maniere gentili, humanité» (*ibidem*). Su questo rapporto maniere-umanità, cfr. M. RIEDEL, *Bürgerlichkeit und Humanität*, in VIERHAUS (a), pp. 13-34. Kant pensa questo rapporto come «vera umanità». Per risalire alla struttura interna di questo rapporto (cortesia-onestà) cfr. BLOCH, II, e in particolare il capitolo sulla «vita nobile».

[6] Cfr. SCHNUR (a), p. 96 e (b) introduzione. Sull'idea di politico cfr. SARTORI, pp. 665-714.

sibile con un potere irresistibile, cioè una *costituzione civile* perfettamente *giusta*»[7].

Politico in Kant è il processo di civilizzazione di questa società che, regolando l'insocievolezza, esita nella morale (Elias). Il problema stesso della guerra sottolineato, annotato e discusso, come una condizione storico-naturale dell'uomo è considerato da Kant all'interno di tale processo[8]. «Lo stato di guerra incessante», «la guerra permanente» presente nello stato di ragione, ha una funzione paradossale, altamente complessa, non solo negativa ma anche positiva[9]. Alla guerra è legato il concetto di progresso che altrimenti è incomprensibile; come pure la guerra interviene con forti accenti sul processo di formazione e disciplinamento della volontà. Tale processo non porrebbe alcun problema alla filosofia pratica se non sorgesse da uno stato insocievole, né del resto porrebbe problema se questo stato si mostrasse delineato come destino.

[7] *Idea di una storia universale*, Tesi quinta, in *SP* 129; *KGS* VIII, 22. Sul problema cfr. FRIEDERICH cit. alla n. 14.

[8] «La tendenza alla guerra è radicata nella natura umana», in *SP* 233. Il problema che la guerra pone alla formulazione di un'organizzazione razionale del potere sta in questa sua radicalità. Se la ragione non giunge alla radice, a questa «fonte», la guerra (il conflitto) non può essere governata col potere del pensiero, (*CRP* 577; *KGS* III, 429). A questo fine, dichiara Kant, bisogna continuare la ricerca «radicale» di Platone e Hobbes (*CRP* 301 e 577; *KGS* III, 246 e 492), che hanno toccato quella fonte e ne hanno indirizzato la comprensione e il governo, perseguendo con una veduta a priori una nuova organizzazione razionale del potere. Per Platone (insieme ad Aristotele) come cortigiano ideale cfr. STRAUSS, pp. 190 ss.

[9] Cfr. *AP* (Guerra) 160; *KGS* VII 268. «La guerra interna o quella esterna, scrive ancora il vecchio Kant, per quanto sia un gran male, pure costituisce nella nostra specie l'impulso a passare dallo stato rozzo di natura a quello civile, a guisa di un meccanismo provvidenziale, per cui le forze opposte con il mutuo attrito si logorano, ma tuttavia vengono dall'urto o dall'intervento di altri motivi conservate a lungo in un regolare procedere» (*AP* 225; *KGS* VII, 330). La guerra non si risolve, filosoficamente, nella condanna del male bensì nell'organizzazione del suo «meccanismo». Considerata soltanto come negativo la guerra è subìta come un conflitto di cui non si conosce la regola e che non può essere governato. In questi termini, certamente riduttivi, essa non è interpretata anche come positivo. Alla guerra Kant connette il sublime, e il carattere del popolo: «La guerra quando è condotta con ordine e col sacro

Nel primo caso, infatti, la formazione della volontà, privata e pubblica, essendo già socievole, non incorrerebbe in nessun conflitto (tra interno ed esterno, tra desiderio e regola, tra prudenza e virtù), non avrebbe bisogno di disciplina, di nessuna mediazione, né occorrerebbe una decisione. Nel secondo caso la necessità assoluta dell'insocievolezza renderebbe superfluo se non impensabile la volontà come problema di disciplinamento, essendo risolto, questo problema, in caratteri già determinati. Non ci sarebbe civilizzazione, costituzione, il farsi moderno di *ratio* e *status*.

Riferire la volontà ad una socievole insocievolezza, è pensare, invece, il concetto di libertà con un tratto essenzialmente ambiguo: né come onnipotenza, estasi, felicità naturale, né come destino, privilegio sociale, bensì come negoziazione che però in quanto scopo «può essere attesa non dal libero accordo dei singoli ma solo dall'*organizzazione*». È noto che nella filosofia moderna la volontà è stata pensata all'interno di un'ontologia pessimistica dello stato e del potere. Poiché gli uomini sono cattivi, sono in guerra tra di loro, e ognuno persegue il proprio appagamento, è necessaria un'organizzazione di potere: lo stato. Kant riprende questa ontologia (cristiano-moderna) ma pone il problema della volontà in un'organizzazione di potere alternativa allo stato «dispotico» e al suo *pendant* l'anarchia, alla politica assolutistica e alla etica cetuale [10].

rispetto dei diritti civili, ha in sé qualcosa di sublime, e rende il carattere del popolo, che lo fa in tal modo, tanto più sublime quanto più numerosi sono stati i pericoli a cui si è esposto e più coraggiosamente vi si è affermato; mentre invece una lunga pace di solito dà il predominio al semplice spirito mercantile, e quindi al basso interesse personale, alla viltà, alla mollezza, abbassando il carattere e la mentalità del popolo» (*CG*, § 28, p. 114; *KGS* V, 262-263).

[10] Per «accordo» e «organizzazione» cfr. *AP* conclusione. Per l'immissione dell'ontologia pessimistica nella filosofia della storia, Kant risale alla *Genesi*. «L'uomo, che doveva nutrire se stesso, la propria compagna e i figli che ne dovevano nascere, previde le fatiche sempre crescenti del suo lavoro. La donna previde le pene riservate dalla natura al suo sesso e quelle di cui l'uomo, più forte di lei, l'avrebbe gravata. Entrambi dopo una vita di disagi, scorsero con terrore, sullo sfondo, la morte, che tutti gli animali subiscono, ma senza esserne angustiati. Allora essi si rimpro-

L'ordine dispotico e il disordine anarchico impediscono una formazione più razionale della volontà perché mancano dell' i d e a, dell'universale della Costituzione. L'insocievolezza in quanto condizione data può essere invece organizzata progressivamente, in altre forme e questa organizzazione progressista a sua volta si può dare in un autodisciplinamento sociale in cui il rapporto tra forza, libertà e legge è omologato in un modo di pensare liberale. Solo in questa combinazione, secondo Kant, è possibile, effettivamente, archìa, quindi una volontà razionale, origine e risultato di un mercato politico, di un positivo intreccio tra forza, libertà e legge, che è possibile far progredire e che si può pensare e sperare che possa progredire nello sviluppo dell'industria moderna e della divisione del lavoro.

L'opposizione all'archìa, alla volontà razionale, l'anarchia del mercato politico, intreccio di legge e libertà

verarono e si ascrissero a grave colpa aver fatto della ragione un uso che attirava su di loro tanti mali. L'unica consolazione che li sosteneva fu semmai la speranza di vivere nella loro posterità, che sarebbe stata forse più felice e che nell'unione della famiglia avrebbe potuto alleggerire il peso imposto a ciascuno» (*Congetture sull'origine della Storia*, in *SP* 200; *KGS* VIII, 111-112). Kant riconosce come Hobbes (*De Cive*), che la pace non è realizzata dal desiderio ma deve essere modellata in un sistema nel quale essa può essere progettata. Il desiderio di pace, in quanto tale, non può mai divenire potere razionale, ma è il potere che organizzandosi razionalmente può razionalizzare il desiderio in un progetto di pace come funzione che interagisce ed è dipendente dalle altre funzioni di potere. La concezione pessimistica in questa prospettiva ha la sua importanza «costituzionale». «La malvagità naturale dell'uomo è un assioma per ogni concezione che voglia giustificare l'assolutismo politico o statuale e ha la precisa funzione di dare un fondamento all'autorità dello stato» (cfr. Schmitt, a, p. 21). L'interpretazione della malvagità naturale come fenomeno antropologico da organizzare dentro un costume permette che la guerra non resti un fantasma sconosciuto, ma divenga conflitto da analizzare. Sull'organizzazione del potere in quanto spazio che media l'obbligazione politica del cittadino e il contratto privato, cfr. Habermas (a), pp. 127-155; (b), pp. 119-125 e l'intero capitolo «Dogmatismo, ragione e decisione. Teoria e prassi nella civiltà scientificizzata»; (c), cap. I, in particolare pp. 9-26 e cap. III, pp. 187-208; (d), pp. 196-203; (e), le voci «Sfera pubblica» (1964), «Critica che rende cosciente o critica che salva. L'attualità di Walter Benjamin» (1973); infine la relazione, in disaccordo con le tesi di Wilhelm Hennis (1975), ora in (f) col titolo «Problemi di legittimazione nello Stato moderno», pp. 207-235.

senza forza, è l'utopia che si possa, nel privato, senza la forza organizzata del mercato, non solo progredire nello stato di insocievolezza ma addirittura superarlo. È, questo intreccio, un'utopia ancora umanistica, che non ha luogo né nei «fatti» né nei princìpi del moderno.

Per un verso, con l'insocievolezza, Kant richiama più propriamente il problema di una volontà razionale come momento dell'organizzazione razionale di tutto il mondo dell'*homme*, dal mercato al salotto, dai *Geschäfte* alla *Konversation*. L'insocievolezza, come il «disprezzo dei ceti», riguarda il raffinamento dei costumi [11].

Per un altro, a differenza della tradizione razionalistica a lui precedente, Kant pensa che per giungere alla formazione e al disciplinamento della volontà socievole non basta la via deduttiva. Senza critica, la via dell'intelletto puro e della ragion pura s'arresta all'«illusione» della volontà, dedotta dal paradigma analitico comando-obbedienza; mentre la verità di questa come ogni verità giace nell'«esperienza».

In riferimento alla morale la dimensione pragmatica ha un grande rilievo. Per socializzare la volontà, occorre infatti tener conto della molteplicità empirica, irrazionale che in essa ricorre. La «purificazione» di questa molteplicità irrazionale va affidata non alla maniera del vecchio razionalismo, ma ad un metodo che a priori possiede la sintesi e quindi non solo l'universalità ma il progresso [12] (R 1114). La volontà si effettua nel

[11] Cfr. l'annotazione di Kant riportata da Papi, p. 208; inoltre la tesi quinta dell'*Idea di una storia universale*: «Ogni cultura e arte, ornamento dell'umanità, il migliore ordinamento sociale sono frutti dell'insocievolezza» (*SP* 129; *KGS* VIII, 22).

[12] Questo significa, che dato il rapporto tra esperienza e ragione, un sistema di potere non può essere organizzato soltanto secondo una dottrina generale della prudenza, non può dipendere «dal modo come va il mondo». In questa organizzazione, il potere della ragione non è così rischiarato da «abbracciare tutta la serie delle cause determinanti, le quali permettono di prevedere con sicurezza l'effetto buono o cattivo del fare o del non fare degli uomini secondo il meccanismo della natura» (*Per la pace perpetua,* in *SP* 317 ss.; *KGS* VIII, ss). Dalle rovine

«chiuso recinto della società civile» (Idea 129), è disciplinata in un processo nel quale le condizioni presupposte non sono poste e superate ma date nella loro universalità e progressivamente conosciute, ragionate e praticate.

Con la volontà critico-razionale l'insocievolezza si dà in un antagonismo conosciuto, in una pratica di sapere organizzato nelle forme della morale, del diritto e dello stesso ambito pragmatico. In tali forme di organizzazione la volontà regola il disciplinamento di un essere umano, soggetto universale ma sensibile ai propri impulsi, istinti, passioni. Nelle forme in cui si disciplina la volontà, è sempre presente questo essere con le sue finalità discordi di ben-essere e dover essere.

Il rapporto pensiero-volontà-corpo, si presenta così in termini nuovi e richiede un nuovo spazio tra obbligazione e contratto, per la distinzione che Kant pone, a differenza della metafisica razionalista, tra pensiero e sensibilità, tra apparenza ed essere, tra coscienza e comportamento [13].

La volontà diventa questo problema: 1) come si relaziona la volontà al pensiero (alla ragione, alla regola, alle

delle passate organizzazioni di potere la «prudenza» attesta il giudizio «scaltrito dell'esperienza» ma non ancora «maturo e virile» con «a fondamento massime salde e di provata universalità». Per organizzare saldamente il potere è necessario «sottoporre ad esame non i fatti della ragione, ma la ragione stessa in tutta la sua potenza» (*CRP* 583; *KGS* III, 497). Nelle *Riflessioni morali* (*KGS* XIX) si definisce un raccordo noto anche nelle lezioni di logica, tra maniere e metodo: «La Maniera (Abilità) in tutto ciò che si fa è ciò che vale al posto del metodo. (Senza Maniera sarebbe grossolano)» (R 1114). Per quanto riguarda le maniere, Kant nella R 1281 cita Rousseau e sostiene che «oggi le fanciulle sono educate solo alle Maniere ma non formate per costumi e un modo di pensare buono» (R 1281).

[13] Cfr. DELLA VOLPE, pp. 17-51. Questo spazio è dovuto al metodo. «Ogni conoscenza e un tutto di conoscenze devono essere conformi a una regola». (L'assenza di regole fa tutt'uno con l'irragionevolezza). Ma questa regola è o quella della maniera (libera) o quella del metodo (costrizione) (*Logica*, p. 133; *KGS* IX, 139). Quest'ultima, si dice nel par. successivo, riguarda la scienza. «Per metodo bisogna intendere il modo in cui un certo oggetto, alla cui conoscenza esso deve applicarsi, può essere compiutamente conosciuto. Il metodo dev'essere tratto dalla natura della scienza stessa e pertanto, essendo un ordine determinato a tal modo e necessario del pensiero, non si può mutare».

leggi) e quindi come si rappresenta all'interno della coscienza; 2) come la volontà si relaziona al corpo (al sensibile, all'irrazionale, alla sregolatezza) e quindi come si rappresenta all'esterno, nel comportamento.

La razionalizzazione della volontà, del rapporto uomo-uomo, suppone due relazioni: 1) pensiero-volontà; 2) volontà-corpo. Non si può produrre una critica razionale della volontà senza una critica del pensiero e degli affetti, e, inoltre, senza i luoghi e i passaggi che essa implica e che organizza [14].

In questi luoghi e passaggi, la politica della virtù e le figure ad essa congeniali, sono fissate ed elaborate da Kant nella prospettiva moderna della filosofia della storia.

Secondo questa prospettiva due grandi passaggi strutturano e finalizzano il processo che attraverso gli ambiti pratici segna l'esito civilizzazione-moralizzazione: il passaggio mondano alla costituzione civile e quello cosmopolitico alla pace perpetua tra gli stati. Il primo è già avvenuto: nelle fasi della formazione economico-sociale del potere moderno si è realizzato con la civilizzazione. Il secondo è in parte ancora un compito, un risultato che si può pensare secondo la logica dello «spirito commerciale». Con le trasformazioni progressive dell'industria e del moderno si delineano di volta in volta e insieme, sia le possibilità e impossibilità organizzative, teoriche e pratiche, del modello cosmopolitico della pace, sia il ricordo dello stato di natura e la ripetizione del passaggio alla condizione di pace, secondo il modello dello stato civile.

Sarebbe schematico pensare in una diacronia evoluzionistica, stato di natura, stato di ragione (civile e cosmopolita), come tappe rigide di uno sviluppo irreversibile, fissato per sempre in una dottrina (del socievole, della

[14] Cfr. RIEDEL (b), HASSNER e gli interventi di N. BOBBIO, *Deux notions de liberté dans la pensée politique de Kant*, e di C. J. FRIEDERICH, *L'essai sur la paix. Sa position centrale dans la philosophie politique de Kant*, entrambi in *La philosophie politique*, pp. 105-118 e 139-162.

società civile, dello stato). In realtà la relazione tra i termini, la loro fissazione nel mondo si dà con alta varianza, si gioca sempre, è sempre presente e reversibile [15].

Possiamo dire che fissa nell'arte e nella scienza politica non è la regola del gioco, e, quindi, qui per ciò che ci riguarda, il significato della formazione e del disciplinamento della volontà, bensì ciò che non è regola, organizzazione o disciplina: il senso [16]. D'altra parte però, se ancora c'è uno spazio per la critica, «per la capitale critica anti-Leibniz» (G. Della Volpe), bisogna pensare senza ipostasi questa sregolatezza, nella sua specificità di trasgressione, deviazione e inversione della norma razionale.

Attraverso questo duplice passaggio, comunque, si rende possibile organizzare uno stato di pace a misura dell'«uomo di coscienza», dell'«uomo onesto» [17]. Il potere

[15] Cfr. *Per la pace perpetua*, in *SP* 317 ss. *Per la pace perpetua* ha dei connotati filosofico-religiosi simili a quelli della *Religione nei limiti della sola Ragione* e del *Conflitto delle Facoltà*. A questo proposito si può dire che la tesi dello stato di pace, come stato non naturale, ma artificiale lega Kant agli epicurei, alla scolastica, a Melantone, ad Altusio e Hugo Grotius. Come la *Religione*, Kant ha scritto *Per la pace perpetua* «impressionato» da una guerra. Uno dei tratti filosofico-religiosi da mettere in luce in *Per la pace perpetua* è la funzione della «Grazia». Cfr. SCHULZE, pp. 500 ss.

[16] Per Kant «forme di governo, istruzione, modelli di condotta hanno sì influenzato e modificato disposizioni d'animo e costumi, ma sotto l'artificio delle istituzioni umane il fuoco naturale delle passioni divampa tuttora inestinguibile». Cfr. GUERRA (a), p. 95.

[17] Come si vedrà in Kant l'onestà non coincide col decoro ma lo comprende. Sull'origine italiana dell'«onestà» che diviene «honnêteté» francese e propria della «morale del commercio» cfr. SOMBART, pp. 96-97. Nella concettualizzazione dell'uomo onesto si intrecciano più prospettive con forti accentuazioni antropologiche e morali. In effetti l'uomo onesto «conscio della sua onestà» (*CRPr* 142; *KGS* V 116) è l'uomo consapevole di avere carattere nel suo modo di pensare (*AP* 186; *KGS* VII, 294). Nell'*Antropologia* Kant, quando parla del carattere, connette esplicitamente le due prospettive. Il carattere è l'applicazione riuscita della pratica virtuosa. Non è ciò che «suscita rispetto e ammirazione». «Le qualità positive e utili dell'uomo hanno un prezzo che le rende scambiabili con altre cose fornite di pari utilità. . . . ma il carattere ha un valore intrinseco che lo pone al di sopra di ogni prezzo» (*AP* 184; *KGS* VII, 292). «Come la virtù ha un valore e si differenzia dalla prudenza che è

organizzato deve regolare razionalmente la topografia naturale della volontà, il disordine istintuale. L'istinto non occupa più il luogo del costume, raggiunto col mezzo della ragione. La ragione stessa, l'istituzione razionale, diventa costume nel recinto di un progresso infinito [18].

II. *Affetti e passioni*

La costumatezza, preannunciando l'educazione morale dell'uomo e quindi il disegno razionale della storia dello spirito, entro cui va inserita la topografia naturale degli istinti, richiede una nuova analisi delle passioni e della dottrina della felicità che, non a caso, trova con Kant una sua adeguata sistematizzazione [19].

utile, allo stesso modo il carattere si stacca dalle altre qualità e disposizioni per la funzione morale. Mentre il tratto peculiare del carattere onesto sta nella disposizione della volontà buona, le altre qualità come la moderazione degli affetti e delle passioni, la padronanza di sé, la calma riflessione... per quanto fossero pregiate incondizionatamente anche dagli antichi» dipendono da questa disposizione e possono mutare di segno. Senza il carattere onesto possono mutarsi in cose «dannose e cattive» e tratteggiare il temperamento di un «delinquente» (*FMC* 50; *KGS* IV, 394).

[18] Come è noto nelle *Congetture sull'origine della storia* Kant indica i «passi» compiuti dalla ragione in questa direzione: la rinuncia, la costumatezza, l'attesa dell'avvenire, l'uomo come fine della natura. La costumatezza, egli scrive, è «base della vera socialità», che ha fatto «epoca» e che ha dato «una nuova direzione a tutte le idee» ed ha avuto «importanza maggiore di tutta l'interminabile successione dei progressi posteriori della civiltà (Cultur)» (*SP* 199; *KGS* VIII, 113).

[19] Per una prima informazione confronta la voce *Affekt* in Ritter (b) I. Le passioni si articolano anche come spontaneità e regolarità, nella misura in cui la trasgressione rinvia ad un codice di disciplinamento (cfr. I. Heidemann, a); ma nella passione, come nella morale, si pone un interrogativo radicale, non spiegato col codice: perché io devo fare ciò che io devo fare? Qui le passioni come mondo della vita rinviano, oggi, alla metapsicologia, e la morale ad una metafisica della teoria delle organizzazioni (cfr. I. Heidemann, b). Sul rapporto Kant-Freud «konzentriert» sulla fenomenologia morale del dovere e della colpa e della loro spiegazione cfr. Silber, per il quale il punto di congiungimento dei due autori sta nel capovolgimento della funzione del super-io o legge morale. La legge morale diventa immorale così come il super-io diventa sadico; cfr. anche Wassmer che sottolinea come lo studioso di filosofia «need not be terrified by the ethical philosophy of Kant»; e certamente

Kant indaga più a fondo i fenomeni psicologici non razionali definiti come passioni e propone una distinzione che rimarrà centrale non solo nell'idealismo successivo e negli esiti «irrazionalistici» della lettura kantiana (Schopenhauer, Nietzsche) ma anche per grandi autori del pensiero contemporaneo come Heidegger e Bloch. La teoria degli affetti, strettamente connessa al problema della disciplina della volontà, è ripensata in questa connessione: come è possibile organizzare razionalmente un disciplinamento della socievolezza tenendo conto di ciò che per definizione e tradizionalmente si sottrae alla ragione, alla coscienza [20].

Nell'orizzonte della filosofia trascendentale, Kant propone di differenziare affetto e passione per come irrompono nel disciplinamento della volontà razionale. In un passo importante e famoso della *Critica del Giudizio* egli scrive: «Gli *affetti* sono specificamente distinti dalle *passioni*. I primi si riferiscono solo al sentimento, le seconde appartengono alla facoltà di desiderare. I primi sono impetuosi e irriflessi, le seconde durevoli e riflesse» [21].

Gli affetti irrompono nella volontà come sentimento; le passioni come desiderio [22]. Il problema che pongono al

non è rimasto terrorizzato Bäthleim nel suo utilissimo saggio sulla «recta ratio». Da consultare infine per uno sguardo generale e conseguenti suggestioni SCHMIDT.

[20] «L'essenziale di ogni determinazione della volontà mediante la legge morale è che essa venga determinata non solo senza il concorso degli impulsi sensibili, ma anche con l'esclusione di tutti questi impulsi... come motivo determinante della volontà... [essa] deve produrre un sentimento che può essere chiamato dolore» (*CRPr* 90; *KGS* V, 78). Si vede come il «pathos antinaturalistico» inerisca alla razionalizzazione della volontà (e del rapporto comando-obbedienza). Cfr. le indicazioni di *Bodei* (a) che anticipano alcuni punti di un lavoro sulla storia del concetto di subordinazione.

[21] Cfr. *CG* § 29, «Osservazione generale». Le passioni sono riferite all'inclinazione (*Trieb, Instinkt*), gli affetti al sentimento (*Gefühl*). La passione è l'inclinazione non governata dalla ragione, una «brama sensibile» (*Begehren*) incapace della «libera riflessione».

[22] *AP* § 73; *KGS* VII, 251. La distinzione kantiana tra *Affekt* e *Leidenschaft* è inerente alla differenziazione moderna tra passioni (appetiti abituali) ed emozioni (movimento non solo dei sentimenti ma anche

disciplinamento di una volontà razionale è il seguente: «rendono difficile o impossible ogni determinazione della volontà per mezzo di *principii*»[23]. La volontà razionale non può formarsi su di essi comunque, anche se la resistenza con cui agiscono sulla volontà è del tutto differente. Se la guerra deve diventare un conflitto organizzato razionalmente, morale e diritto non possono derivare da affetti e passioni. La loro razionalizzazione ha un limite oltre il quale si dà crisi.

A quest'uopo bisogna precisare che se l'affetto è sentimento e la passione desiderio, non è così viceversa. Il sentimento non è sempre affetto e il desiderio non è sempre passione. L'affetto è un sentimento e la passione è un desiderio che «escludono il dominio della ragione»[24] e quindi il disciplinamento della volontà razionale. Entrambi, dice Kant, nello stesso passo, sono una «malattia dell'animo», uno stato che si sottrae alle forme di organizzazione del diritto e della morale in quanto — si direbbe oggi con Freud — stato di «anarchia pulsionale», che *non ha la forza di relazionare libertà e legge*. Per capire questa «malattia» bisogna cogliere perché e come avviene l'esclusione della volontà razionale e qual è il grado della sua intensità.

A questo proposito è da notare che la dinamica dell'esclusione è la medesima. Dice Kant che affetti e passioni «sogliono spesso essere confusi» e in realtà hanno «intima relazione»[25]. L'affetto è un «sentimento di un

del popolo). Cfr. la voce *Passion*, in *Encyclopédie*, vol. VII e in Bloch-Wartburg.

[23] Nell'affetto si dà impedimento alla libertà dello spirito; nella passione si dà la soppressione della libertà. Cfr. «Osservazione generale», cit.

[24] *AP* § 73, p. 143; *KGS* VII, 253. *Affekt* è tradotto con emozione. L'effetto politico di questo sottrarsi alla ragione viene riconosciuto da Lenin tra le condizioni soggettive della rivoluzione. Hitler sottolinea la forza positiva delle «passioni fanatiche o isteriche» (*Mein Kampf*). Heidegger richiamandosi alla differenza tra affetto e passioni ha definito l'epoca contemporanea «un'epoca senza passione». Cfr. la voce *Affekt*, cit.

[25] *AP* § 61, Ann.; *KGS* VII, 235.

piacere o di un dolore attuale che non lascia scorgere nel soggetto la riflessione (cioè l'idea se ci si debba lasciare andare ad esso o no)»[26]. Il sentimento cresce in modo così rapido e precipitoso da rendere il soggetto «inconsulto»: la riflessione non è più possibile, manca. Ed è questa mancanza di riflessione sul rapporto tra un sentimento e la somma di tutti i sentimenti (di piacere o di dispiacere), che costituisce l'affetto. (Non soltanto la mera forza del *sentimento*)[27]. Le sensazioni predominano a tal punto che viene soppressa la padronanza dell'animo[28].

Perciò Kant dice che «ogni affetto è cieco, o nella scelta del suo scopo, o, quand'anche questo sia dato nella ragione, nella sua realizzazione; perché è un movimento dell'animo che ci rende incapaci della libera riflessione sui principii secondo i quali ci dobbiamo determinare. Esso non può dunque meritare in alcun modo la benevolenza della *ragione*»[29].

Al contrario dell'affetto, la passione «prende tempo ed è riflessiva . . . per raggiungere il suo scopo . . . aderisce ad un'idea, la quale si insinua sempre più a fondo», si radica nello spirito, accompagnandosi col ragionamento, presuppone «nel soggetto una massima dell'agire in vista dello scopo prescritto dall'inclinazione». Per tale motivo, sostiene Kant, fa la maggiore offesa alla libertà[30], le si

[26] *AP* §§ 73 e 74; *KGS* VII, 251-253.

[27] È la mancanza di riflessione più la forza del sentimento. Kant fa l'esempio del ricco a cui un servitore rompe un raro vaso di cristallo. Se il ricco *in questione non riflette paragonando la perdita di un piacere* con tutti i piaceri della sua condizione, si comporta come se avesse perduto tutto. Cfr. *AP* § 75, p. 144; *KGS* VII, 254.

[28] L'affetto, però, può raggiungere il sublime quando è del «genere valoroso» ed eccita la coscienza delle «forze del pensiero» (*CG* oss. gen., p. 126; *KGS* V, 272). Va ricordato che per Kant il sublime è il tramite per cui il dispiacere diventa piacere: «Il piacere del sublime non è tanto una gioia positiva ma piuttosto contiene meraviglia e stima, cioè merita di essere chiamato un piacere negativo» (*CG* § 23, p. 92; *KGS* V, 245).

[29] *CG*, 122, 126-127; *KGS* V, 269, 272-73. Secondo l'antica idea stoica la saggezza è senza passione.

[30] *AP* § 74, p. 142 e § 80, p. 157; *KGS* VII, 252 e 266.

oppone, la sfida escludendo ogni impero su se stessa [31].

Kant così formula la catena che fa del desiderio una passione:

«La possibilità soggettiva del sorgere di un certo desiderio, che precede la rappresentazione del suo oggetto è la tendenza ('propensio'); la necessità interna della facoltà di desiderare, di appropriarsi di un tale oggetto prima di conoscerlo è l'*istinto* (per esempio l'impulso sessuale o quello dei genitori a proteggere i propri nati, ecc.). Il desiderio sensibile che serve al soggetto di regola (abitudine) si dice inclinazione (inclinatio). L'inclinazione, in quanto impedisce alla ragione di paragonarla, per rispetto ad una certa scelta, con la somma di tutte le inclinazioni, è la passione (passio animi)» [32].

L'affetto riguarda la mancata relazione di un sentimento particolare con la totalità dei sentimenti; la passione la mancata relazione tra l'inclinazione particolare e la totalità delle inclinazioni. Ciò che manca in entrambe le malattie e le fa intime è il principio di relazione tra la parte e il tutto, che è uno dei compiti propri della ragione e quindi di una volontà razionale che non subisce il dato empirico ma lo disciplina, e lo forma. Tuttavia, come è stato detto, l'intensità con cui le due malattie escludono la ragione dalla volontà è disomogenea. In una c'è una mancanza più mancante. L'affetto (che rende difficile

[31] Rel. cap. I, § 2. La passione si distingue anche dai «desideri fantastici» per *i* quali l'«uomo» «*si* trova in contraddizione con se medesimo». In tali desideri il piacere si congiunge con la rappresentazione di un oggetto, ma non riesce a realizzarsi. Come per es. dice Kant, si desidera che «l'avvenuto non sia avvenuto, o si desidera annullare, nell'attesa impaziente, l'intervallo che ci divide dal momento desiderato» (*CG* Intr., § III n., pp. 16-17; *KGS* V, 177-78). Kant si chiede «perché nella nostra natura è stata messa questa propensione a desideri dichiarati vani dalla Coscienza», e risponde: «È questa una questione di teologia antropologica. Pare che se noi dovessimo determinarci ad usare le nostre forze soltanto dopo esserci assicurati della sufficienza della nostra facoltà a produrre un oggetto, le forze stesse resterebbero in gran parte senza applicazione. Giacché ordinariamente noi impariamo a conoscere le nostre forze soltanto col saggiarle» (*ibidem*).

[32] Cfr. *AP* § 73 cit. e § 80 p. 156; *KGS* VII, 265. L'inclinazione «tende con ardore alla felicità» (*MC*, 360: *KGS* VI, 481). Per la passione che impedisce di comprendere e modificarsi cfr. il saggio di Bodei (b), pp. 197-240.

l'unità di volontà e ragione) si può paragonare ad una apoplessia, ad una ebrezza a cui segue il mal di testa, ad una ubriacatura [33]. Le passioni invece (che rendono impossibile tale unità) sono come la tisi o la consunzione, l'intossicazione, la follia, il cancro [34]. La differenza di mancanza, nelle malattie, spiega la differenza rispetto al metodo per prevenirle e guarirle [35]. I sentimenti malati si possono prevenire e guarire. I desideri malati invece no.

Il sentimento malato, l'affetto, si può prevenire e guarire col principio della apatia, «principio morale giusto e sublime della scuola stoica» [36], che è proprio del saggio il quale non subisce alcuna sorta di affetti. Inoltre, ed è la cosa più importante, l'affetto può coniugarsi positivamente con la ragione. Nel rappresentare il bene morale, infatti, la ragione può ravvivare la volontà con esempi conformi alla connessione delle sue leggi e causare quindi l'affetto che «eccita» al bene. Riguardo all'affetto il rapporto di causa ed effetto è univoco. L'affetto per sé solo è incapace di conseguire il proprio scopo, di causare quindi una volontà buona. Solo la volontà morale può causare un affetto rivolto al bene, un «entusiasmo della buona decisione». L'affetto si cura quando la «ragione mantiene le redini» [37] e quando si ristabilisce, come nel caso del riso e del pianto, la calma dell'animo, la freddezza della ragione [38].

[33] *AP* § 74 cit.

[34] Queste metafore si incontrano spesso nella storia del pensiero filosofico: «L'arte medica guarisce le malattie del corpo, la saggezza libera l'anima dalle passioni» (Democrito). Per gli stoici le passioni sono malattia. Anche in Hobbes, Spinoza, Pascal e Locke le passioni sono come droghe, vizi. Cfr. la voce *Affekt*, cit.

[35] *AP* § 73 cit.

[36] Sulla funzione politica dello stoicismo cfr. OESTREICH (a), pp. 101 s. e per Kant e lo stoicismo cfr. REICH, SCHIMK, THAMIN.

[37] *AP* § 75 cit.

[38] *AP* §§ 75 e 76. La freddezza della ragione analitica impedisce l'illusione di vedere gli oggetti «dietro la superficie dello specchio» da parte di un soggetto che giace fuori dal campo dell'esperienza. L'illusione (*Illusion*) è inevitabile «se oltre agli oggetti che ci sono innanzi agli

Per le passioni invece, il medico dell'anima non sa prescrivere una cura radicale e ricorre a dei palliativi [39]. In genere le passioni sono inguaribili ed escludono ogni miglioramento in quanto il malato si sottrae al dominio del principio razionale, unico mezzo di cura, in forza del quale potrebbe guarire [40]. Per le passioni non c'è cura. Nella misura in cui si accompagnano con la calma riflessione e quindi non sono «inconsulte», non sono soltanto disposizioni infauste dell'animo, come gli affetti; esse, dice perentoriamente Kant, «sono senza eccezione *cattive*». Il miglior desiderio, anche quando mira alla virtù, non appena si ammala e degenera nella passione, è «moralmente riprovevole» nonché dannoso rispetto alla sua forma. La passione è una volontà cattiva che rinuncia alla «libertà interna» e trova «piacere» e «soddisfazione» nella schiavitù [41]; è perciò una volontà perversa, negazione della volontà razionale. Essa nasce nel rapporto tra gli uomini supposti soggetti razionali, come un desiderio rivolto «dall'uomo verso l'uomo, non dall'uomo verso le cose» [42], ma non è «governabile per mezzo della ragione del soggetto» [43]; si definisce in quanto un uomo si serve di un altro uomo soltanto come mezzo per i propri fini [44]. La ragione è mezzo dell'istinto, è quindi contraria alla volontà buona. Pur essendo un rapporto tra uomini, la passione non è istituzione, un rapporto tra soggetti razionali,

occhi, vogliamo vedere quelli che ci stanno lontani, alle spalle», quelli perduti. Cfr. *CRP*, 504-505; *KGS* III, 428.

[39] *AP* § 74 cit.

[40] *AP* §§ 80 cit. e 81.

[41] *AP* § 81, p. 158; *KGS* VI, 267.

[42] *AP* § 81, p. 158. Kant sottolinea più volte il tratto esclusivamente umano della ragione: «Negli animali l'inclinazione anche più impetuosa (per es. quella sessuale) non si chiama passione, poiché essi non hanno la ragione» (§ 82); «Le passioni si riferiscono propriamente soltanto agli uomini, e inoltre possono essere soddisfatte soltanto per mezzo di essi» (§ 82); «Non si può attribuire nessuna passione agli animali come non la si può attribuire agli esseri di pura ragione» (§ 80); «Le passioni possono essere soltanto inclinazioni di un uomo verso un uomo» (§ 83).

[43] *AP* § 73, p. 141; *KGS* VII, 251.

[44] *AP* § 82, p. 161; *KGS* VII, 270.

tra persone; ma è determinato dall'uso cattivo che gli uomini fanno tra di loro della propria persona e libertà [45]. In questo senso la passione è il «conflitto» con la ragione, col «concetto» di libertà fondato razionalmente [46]. Il conflitto con la «volontà buona», con la giusta decisione, si genera nella misura in cui la ragione viene contraddetta nel suo principio che procede dall'universale al particolare. Questo conflitto, questa contraddizione è una «pazzia» poiché trasforma uno scopo parziale in fine totale. I portatori di tale pazzia si possono condurre non con la saggezza (*Weisheit*) ma con la prudenza (*Klugheit*) [47].

Bisogna precisare che la passione non è una qualunque inclinazione. L'inclinazione è un istinto, una semplice passività, «un desiderio sensibile abituale» [48]. La passione è invece quell'inclinazione determinata che esclude ogni impero (*Gewalt*) su se stessa [49], l'impero della ragione, e quindi sopprime la libertà spirituale. Dice Kant che l'impero è un potere, *Macht*, superiore anche alla resistenza di ciò che è pure *Macht* [50]. La passione è un «conflitto» con questo potere che viene «escluso» perché non possa dispiegarsi. Nella passione sono presenti due *Mächte*, ragione e desiderio. Il conflitto sorge perché il desiderio non riconosce la ragione come *Macht* superiore; e l'«esclusione» ne consegue perché la passione possa affermarsi come *Macht*. Va sottolineato che Kant parla di esclusione non di superamento. Nella volontà della passione come *Macht*, come potere, se non diritto, di resistenza, la ragione resta *Macht* senza *Gewalt*, è presente in una scissione. Cioè nella passione la dualità tra ragione e sensibilità, tra casualità e volontà, tra legge e desiderio, tra universale e particolare, diventa insuperabile poiché la

[45] *Ibidem*.
[46] *Ibidem*. Non è possibile un comando razionale. A questo riguardo cfr. PATON.
[47] *AP* §§ 81 e 84, pp. 158 e 694; *KGS* VII, 267 e 271.
[48] *AP* §§ 82, p. 161 e 73, p. 141; *KGS* VII, 270 e 251.
[49] *Rel.*, cap. I, § 2 n.; *KGS* VI, 28 n.
[50] *CG* § 28, p. 111; *KGS* V, 260.

passione rivendica un principio fondamentale di resistenza della sensibilità, del corpo, del particolare.

Questa dualità di pensiero e corpo, di particolare e universale, appare anche nell'affetto ma senza che si metta in questione il principio della ragione come fondamento del disciplinamento. Nella sua irriflessione l'affetto rimane legato a quel principio, non toglie il consenso; mentre la passione toglie consenso al disciplinamento della ragione, di fronte alla quale si pone come ingovernabilità. Forse qui si possono distinguere, per un primo approccio, due problemi di disciplinamento, riferiti alla specificità della malattia del sentimento e del desiderio. L'affetto è una inversione provvisoria della volontà: il sentimento malato non nega la legge; nella regione circoscritta del suo esprimersi richiede una cura legale, più che inversione è una trasgressione che ristabilisce disciplina e legge. Il malato è un normale perverso curabile clinicamente dal medico dell'anima.

La passione al contrario è una inversione radicale della volontà. Mentre nell'affetto la volontà trasgredisce la legge (è questo il suo livello di perversione), nella passione la volontà la perverte in quanto nega il codice di trasgressione e permissione, di normalità e follia, della legge, e, sostituendosi ad esso, lo media in un'altra esposizione. In questo senso la perversione della volontà non è stato di una semplice trasgressione della legge, ma, nel suo oltrepassamento, uno stato assoluto della volontà, del mondo interno.

III. *Sulla felicità*

1. È chiaro che la dottrina degli affetti, così posta, rinvia ad una nuova soluzione del problema della felicità, che, non a caso, occupa un posto rilevante negli scritti pratici [51]. Qui comincerò a tratteggiarla a partire dalla

[51] Cfr. le riflessioni e le lezioni di morale e antropologia utilizzate

Critica della Ragion Pura, ricordando che ciò che era oggetto della critica kantiana era anche il fine, nello stato «assoluto», delle dottrine eudemonistiche e cameralistiche [52].

La rilevanza filosofico-politica della nuova soluzione del problema della felicità (e perciò della nuova distinzione tra passioni ed affetti) stava nella capacità di proporre una forma di organizzazione del diritto e della morale adeguata ad una socializzazione non più riferita alla «corte». Ne conseguiva la possibilità di costruire una «alternativa», e non solo filosofica, al modello di stato «assoluto». La costruzione di questa alternativa va ricostruita non ripetendo i luoghi della tradizionale condanna ideologica dello stato assoluto e della società di corte, ma ragionando e connettendo senza pregiudiziali l'una e l'altra costruzione filosofica. Si tratta qui di indagare non soltanto i passaggi interni della filosofia morale e politica kantiana ma anche l'accumulo di materiale sull'oggetto teorico della sua critica.

2. Come è noto la Sezione II del canone della «ragion pura» porta il titolo: «Dell'ideale del sommo bene come principio determinante del fine ultimo della Ragion Pura». Qui Kant formula le tre domande nelle quali si concentra ogni interesse della ragione (e quindi anche della Ragione di Stato): 1) Che cosa posso sapere? 2) Che cosa devo fare? 3) Che cosa posso sperare? La prima domanda, dice Kant, è speculativa, la seconda è pratica, la terza è pratica, teorica e può essere anche speculativa [53].

nel seguito del lavoro e l'ultima parte dedicata alla *Fondazione della Metafisica dei costumi.*

[52] Cfr. SCHIERA (b), in particolare parte I cap. II e parte II, cap. I, II e III; e inoltre i saggi raccolti in SCHIERA (g). Sull'eudemonismo e l'etica formale cfr. REINER (b) e BAYERER.

[53] *CRP,* 611 ss.; *KGS* III, 522 ss. Come è noto Kant menziona il problema della felicità con quello della deduzione: «Chiamo quindi deduzione trascendentale la spiegazione del modo in cui i concetti a priori si possono riferire ad oggetti, e la distinguo dalla deduzione empirica la quale... riguarda non la legittimità ma il fatto» *CRP* 122; *KGS* III, 100.

Nella nostra prospettiva questa domanda è centrale poiché riguarda il nesso secolarizzato di volontà e felicità.

«*Ogni speranza*, scrive Kant, *s'indirizza alla felicità*, ed è, rispetto al pratico e alla legge morale, quello stesso che il sapere e la legge naturale rispetto alla conoscenza teorica delle cose».

La risposta alla domanda: Che cosa posso sperare? tocca lo statuto della felicità, e quindi come e se la felicità può essere un fine nello stato (di ragione). In effetti «la felicità, continua Kant, è l'appagamento di tutte le nostre tendenze». Il problema della filosofia pratica è quello di mostrare come e se questo «appagamento» è razionale, come e se ha i caratteri della universalità. Kant imposta il problema rapportando felicità e legge. «La legge pratica derivante dal motivo della felicità» è pragmatica, *ci consiglia* che cosa fare se vogliamo divenire partecipi della felicità. Essa si fonda su principi empirici, per il tramite dei quali soltanto si possono conoscere le tendenze, le cause materiali e la soddisfazione.

Perché la legge sia razionale occorre che sia riferita all'idea di un mondo morale che si rivolge al mondo sensibile «oggetto della ragion pura», inteso come «corpus mysticum degli esseri ragionevoli». Morale è la legge che ha come motivo non la felicità ma la dignità; essa *comanda come dobbiamo agire* per essere degni della felicità. Astraendo dalle tendenze e dai nessi della soddisfazione, la legge morale considera non la volontà di un essere corporeo ma «soltanto la libertà di un essere ragionevole in generale»: la persona.

Lo spostamento fatto da Kant dalla felicità alla dignità, dalla *Klugheitsregel* alla *Sittengesetz* (da ricostruire non solo rispetto a Garve) si spiega in quanto nella filosofia trascendentale e in generale in tutta la filosofia, in quanto idealismo, «il mondo dev'essere rappresentato come derivante da una idea» e quindi recintato in un sistema di leggi. Il filosofo, dice Kant, non è un ragionatore ma un legislatore. La finalità razionale, l'universale si

genera nel sistema [54]. Ora, ed è importante notarlo, per capire come si forma e come si frammenta il sistema dell'universale, «la moralità», dice Kant, in sé forma un sistema, ma non la «felicità». La felicità può far parte del sistema e quindi di una finalità razionale soltanto «nell'idea della ragion pura» e in rapporto tale che «l'intenzione morale renda possibile anzitutto, come condizione, la partecipazione alla felicità; e non viceversa, la mira alla felicità l'intenzione morale». Il rapporto subordinato della felicità alla moralità è razionale in quanto altrimenti la felicità non conoscerebbe altra limitazione che quella derivante dalla nostra stessa condotta immorale.

3. In questa subordinazione della felicità alla morale può essere letto l'esito della dottrina della prudenza pensata in Germania tra il diciassettesimo e il diciottesimo secolo non solo da pensatori noti come Leibniz, Thomasius, Wolff, Achenwall fino a Knigge, ma anche da autori più oscuri ma non perciò meno significativi ai fini della ricerca, come J. F. Budde, J. A. Fabricius, A. F. Müller, A. Rudiger, J. G. Walch [55]. Per tutti questi autori e per tutta questa durata *Klugheitslehre* e *Politik* sono equivalenti. La prudenza si riferisce alla razionalizzazione dei mezzi per promuovere la propria felicità. Così come nei moralisti francesi (ed europei), comportamento prudente, comportamento politico, comportamento di corte o sociale sono sinonimi, ancora simbiotici. La prudenza recinge

[54] *CRP* 634; *KGS* III, 542. Il filosofo deve servirsi della forza dell'astrazione per costituire la legge del movimento che sta alla base del moderno. Il correlarsi di astratto e concreto è proprio della filosofia e del politico moderno. Su legge, sistema, società cfr. i saggi di COLLETTI (a). Il filosofo come legislatore richiama per associazione il problema della costituzione di una società razionale, dell'origine e della educazione ad una condotta di vita razionale. Cfr. SCHMITT (a), n. 22 del cap. IV dove si sottolinea la «svolta» operata da Kant nel concetto di organismo e negli elementi della filosofia della storia.

[55] Cfr. SCHNEIDERS (a); le indicazioni sono tratte da J. A. FABRICIUS, *Abriß einer allgemeine Historie der Gelehrsamkeit*, voll. 1-3, 1752-54 (cit. da RITTER, b, voce *Klugheit*), inoltre da ZEDLER, WALCH, cit. in seguito; cfr. anche i testi sulla prudenza cit. alla n. 3 del cap. I.

l'ambito del *debere* sia nei rapporti interindividuali sia nei rapporti concernenti il sociale. Essa è un *habitus* per l'azione, focalizza i «mezzi», la «pratica», relati alle circostanze, all'ambito mondano «concretamente» configurato nell'utile, negli appetiti, negli affetti, nel finito. In queste connessioni e in quanto non si riferisce direttamente allo stato la prudenza è politica privata, arte di vivere, «Kunst zu leben» (Fabricius).

Oltre che il raccordo con l'indagine moralistica sul comportamento in tutti questi autori si nota a vari livelli e con varia fortuna l'intrecciarsi di dottrina della prudenza e diritto naturale. Nel loro insieme questi intrecci compongono la filosofia politica dell'epoca, divulgata nei dizionari con tratti ricorrenti. Nel quadro di questa filosofia si mostra che il rapporto individuo-società-stato così come si configura nell'Ottocento non è applicabile a tutti i contesti e durate, ma è articolato, come ha indicato Otto Brunner[56], secondo connessioni diversificate. In queste gioca un grande ruolo fino a tutto il Settecento la filosofia aristotelica e la partizione degli ambiti pratici in etica, economica e politica.

Questi ambiti sono «discussi» e riproposti, «sviluppati» e «superati» con tratti che attestano i complessi pratici a cui rinviano: «casa», «frequentazione sociale», stato moderno. Comunemente, rispetto a tali complessi veniva distinta oltre alla prudenza di stato, la prudenza come arte di amministrare la casa e la prudenza necessaria per la *Conversation* o *Umgang* (Thomasius, Fabricius, Budde, Walch). La prudenza o politica permea di sé (simbioticamente) non solo la sfera dello stato ma anche la società e il privato, la sfera della ragione e degli affetti.

[56] Cfr. in BRUNNER (c), *Il problema di una storia sociale europea* e *Feudalesimo*. Il problema è da riferire alla politica come arte della prudenza. «Questa concezione è comune tanto alla scolastica aristotelica quanto al platonismo rinascimentale, alla tradizione storica classica e anche a quel complesso di idee morali che hanno dominato fino alla fine del XVIII secolo e che avevano come ideale ... il saggio»; cfr. SCHMITT (a), p. 22.

Anche in Kant, come si vedrà e come è noto, questi ambiti sono discussi ed elaborati. Le *Lezioni di etica* che avevano come base il testo sulla *philosophia practica* di Baumgarten [57] ragionano la distinzione, interna alla *philosophia practica*, alla *philosophia moralis*, tra *Tugendlehre* e *Klugheitslehre*. A questo proposito è sintomatico che Kant nella *Fondazione della Metafisica dei costumi* riporta la prudenza mondana (*Weltklugheit*) cioè la prudenza del *Weltmann* (dell'uomo di mondo o dell'uomo della terra più che dell'uomo cosmopolita) a *Privatklugheit*, alla prudenza dell'uomo privato che ormai dissolve i caratteri simbiotici del politico [58]. In questa dissoluzione si dà il *vir bonus*, l'*honnett'homme*, in versione tedesca e l'ulteriore specificazione del *debere*.

«Etica — scrive Kant nella *Metafisica dei costumi* — significava negli antichi tempi la *dottrina dei costumi* [Sittenlehre] (philosophia moralis) in generale, che era anche chiamata la dottrina dei doveri [Lehre von Pflichten]. In seguito si ritenne conveniente applicare questo nome soltanto ad una parte della dottrina dei costumi, cioè propriamente a quella parte che si occupa dei doveri che non cadono sotto le leggi esterne (e per la quale in tedesco si è trovato il nome così appropriato di dottrina della virtù)» (*MC*, 227).

IV. *Sulla volontà buona*

Ciò che Kant persegue con la sua dottrina degli affetti, si può riassumere nei seguenti termini: per organizzare la socievole-insocievolezza, per rendere in un commercio razionale lo stato di natura, bisogna che gli uomini si

[57] Cfr. le *Erläuterungen* di Kant a BAUMGARTEN, *Initia philosophiae practicae primae*, in *KGS* XIX. L'altro compendio utilizzato da Kant nelle sue *Lezioni* è l'*Ethica philosophica*, dello stesso autore. Cfr. BAUMGARTEN, §§ 1-7, pp. 103 e 225 e cap. III, «Officia Conversationis», pp. 251-258. Su Baumgarten cfr. CASULA. Come è noto la *philosophia practica universalis* è preliminare alla *Metafisica dei costumi*. Cfr. *MC* 396; *KGS* VI, 221.

[58] *FMC*, 73 e n.; *KGS IV*, 416 e n. Si rinviene l'ambito mondano, a proposito del rapporto saggezza-prudenza, nell'amico di Montaigne, Pierre Charron, cfr. CHARRON, p. 84.

emancipino dalla loro condizione istintuale, che pongano come fine del loro agire organizzato, non il godimento istintuale, la felicità — la ragione non è il mezzo degli istinti — ma per l'appunto la dignità. Nell'opposizione delle due finalità ciò che è in questione è l'idea di bene, della vita buona, della buona società. Nella prima prospettiva il bene è un ben-essere, nella seconda un dover essere.

Porre il problema in questi termini significava per Kant porre il problema delle istituzioni e quindi dello stato nei termini di una razionalità universale all'altezza dei processi moderni [59]. E significava inoltre negare allo stato «dispotico» il carattere di stato, di razionalità universale. È perciò che nel sistema kantiano, il problema della felicità, intorno a cui ruotano la dottrina della prudenza e la dottrina della virtù, la critica delle passioni e del pensiero, la questione della ragione occupa una posizione centrale.

Del resto il problema della felicità è stato da sempre il problema della filosofia. Già nel mondo antico, Aristotele poneva la questione del piacere e del dispiacere come proprio della filosofia politica e, non a caso, Kant, nell'elaborare la sua proposta si confronta con stoici ed epicurei [60]. Il problema della felicità tocca il fondamento del disciplinamento, l'intreccio tra sociale e politico, la connessione tra morale e diritto, la relazione tra le sfere, storicamente determinate, di privato e pubblico, di interno ed esterno.

Con la subordinazione della felicità nella forma della morale si disciplina il mondo interno del soggetto. La

[59] Sui tratti del moderno cfr. per più vedute, anche recenti: ROTELLI-SCHIERA; SCHIERA (h); BORKENAU; LE GOFF (a) e (b); HABERMAS (g) (e il dibattito che ne è seguito) e (h); HOLLAND; VIANO; ANDERSON; VATTIMO; la voce *Moderne* in *Geschichtliche Grundbegriffe*; e il saggio sulla «Neuzeit» in KOSELLECK (c).

[60] Kant non respingeva affatto la tradizione che fin da Aristotele riconosceva conforme alla natura umana l'obiettivo della felicità; cfr. C. CESA, *Tra Moralität e Sittlichkeit*, in VERRA, p. 157; e per più vedute sul tema GRIPPA.

morale opera una razionalizzazione delle pulsioni, degli istinti, degli affetti in quanto li sottomette alla volontà buona, alla virtù.

Il mondo esterno si disciplina invece con la forma del diritto. Il diritto prescinde dalla volontà buona. Rende paradossalmente omologabile un mondo di molteplicità cattive. Nel suo testo, famoso, del '95, Kant così circoscrive il problema: col diritto «l'uomo è costretto ad essere, se non buono moralmente, almeno un buon cittadino». La forma di organizzazione del diritto

«si riduce a questo: come ordinare una moltitudine di esseri ragionevoli, che desiderano tutti assieme di sottoporsi per la loro conservazione a pubbliche leggi, alle quali ognuno nel segreto del suo animo tende a sottrarsi e, come dare ad esseri di questa sorta una costituzione che, malgrado i contrasti derivanti dalle loro private intenzioni, queste si neutralizzino una con l'altra, di maniera che essi, nella loro condotta pubblica, vengano a comportarsi come se non avessero affatto cattive intenzioni ... Qui non si tratta di migliorare moralmente gli uomini, ma solo del meccanismo della natura ... cioè di regolare l'antagonismo dei loro sentimenti non pacifici, in guisa che essi si debbano sentire costretti ad accettare nei loro reciproci rapporti leggi coattive» [61].

A base della separazione tra diritto e morale, Kant pone la separazione tra l'uomo buono e il buon cittadino. Affetto, se non determinato, da un male radicale, l'uomo, che per natura è simile ad un diavolo dotato di intelligenza, può rimanere un uomo cattivo, e nel medesimo tempo essere un buon cittadino. Questa relazione uomo-cattivo, cittadino-buono e il suo ambito è organizzato e disciplinato dal diritto. Ciò che il diritto disciplina è il mondo esterno a ciò che l'uomo sente e pensa «nel segreto del suo animo», alla sua privata intenzione. Al disciplinamento del diritto sfugge cioè uno spazio che rimane segreto nel mondo manifesto, che rimane privato nel pubblico. Questo spazio segreto e privato riguarda la morale. È la morale che può dire se e come questo arcano, questo spazio, quest'intenzione, questo privato, questa volontà è

[61] *Pace perpetua* in *SP*, 313; *KGS* VIII, 366.

buona. Per il diritto che riguarda la «condotta pubblica», «il meccanismo della natura», non si può parlare dunque propriamente di *Wille* ma piuttosto di *Willkur*, non di volontà ma di arbitrio. Mentre il problema del disciplinamento morale è come la volontà può diventare una volontà buona, quello del diritto è come l'arbitrio può diventare libero arbitrio.

L'arbitrio è la facoltà di desiderare considerata in rapporto all'azione. L'arbitrio determinato dall'impulso sensibile è arbitrio bestiale. L'arbitrio umano è solo affetto dall'impulso sensibile e può essere determinato dalla ragione. L'arbitrio determinato dalla ragione è indipendente da ogni impulso sensibile. Tale indipendenza dell'arbitrio è il libero arbitrio. Il diritto che con questa trasformazione disciplina la facoltà di desiderare in quanto arbitrio, decisione, è l'«insieme delle condizioni per mezzo delle quali l'arbitrio di un uomo può accordarsi coll'arbitrio di un altro secondo una legge universale della libertà» [62].

La forma di disciplinamento del diritto, la legalità, è un pensiero, un concetto negativo della libertà [63] in quanto nel suo circolo importa soltanto la conformità dell'azione e quindi l'omologazione di decisione e legge, la naturalizzazione del conflitto nella condotta pubblica, la costrizione, in che guisa un'azione «non» invade l'azione di un altro. Si può dire che il diritto disciplina un'azione già giocata, una decisione già data secondo regole, che se viene separata del tutto dal concetto positivo della libertà, non può non assumere una curvatura nichilistica. Invece rispetto alla morale come forma di disciplinamento, la dottrina degli affetti, l'analisi della felicità, l'ambito pragmatico, possono essere visti come momenti dell'esito del *Wille* in *guter Wille*: su quale base la volontà diventa volontà buona.

[62] *SP*, 388 e 407; *KGS* VI, 213 e 231. Cfr. i lavori di SOLARI (a), (b), (c).
[63] *MC*, 388-389; *KGS* VI, 217-18.

In questo passaggio Kant dà un esito all'etica cetuale, all'indagine dei moralisti classici, alla «psicologia politica», all'antropologia come questione moderna così come compare nel sedicesimo secolo[64]. I luoghi in cui si dà il segno di questo esito sono unificabili nel disegno complessivo (kantiano e moderno) della razionalizzazione del mondo non solo nella dimensione e nelle operazioni tecniche che riguardano la scienza, ma anche, ed in un certo senso soprattutto, nella dimensione pratica, non solo esterna ma interna, pragmatica e morale. Ambito pragmatico e ambito morale misurano la tenuta dell'«attore» moderno, l'integrazione dell'«uomo nuovo nato da Dio».

[64] Cfr. FERRARI; le indicazioni di O. MARQUARD, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs «Anthropologie» seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, in *Collegium Philosophicum*, pp. 209-239; BATTISTA (b); nella *Critica della Ragion pura* il problema è posto come fenomenologia della critica. Senza critica «la ragione si trova in certo modo nello stato di natura e non ha altro mezzo per far valere e rendere sicure le proprie asserzioni e le proprie pretese all'infuori della guerra». Il controllo del conflitto è una «pace malcerta», «dovuta ad una autorità esterna»; non si fa ancora ricorso a quella «dialettica segreta che si nasconde nell'animo» e che permette l'esito mediante «una sentenza», non una vittoria. L'incertezza del controllo introduce nella razionalità dogmatica e nell'organizzazione di potere che essa esprime e disciplina un comportamento scettico, improntato a quello che «potrebbe chiamarsi il principio della neutralità nei riguardi di ogni conflitto», il quale accentua ancora di più la disciplina come maniera, conversazione, uso empirico. Tuttavia posto «nella sua luce genuina» nello scetticismo si evidenzia la «cautela di un giudizio scaltrito dall'esperienza». Mentre con il dogmatismo il conflitto della ragione con se stesso genera la guerra a cui fa da contrappeso il controllo di una autorità esterna, con lo scetticismo si dà già la critica dentro l'organizzazione di potere di questo stato naturale del conflitto e si pone la necessità del suo controllo con la sottomissione ad una legge, anche se ancora esterna «come la sola che può limitare la nostra libertà». Si capisce tuttavia che l'esigenza del controllo espressa nello scetticismo è «inconsistente» e «inadatta». È un rimedio alla «presunzione» del conflitto dogmatico ma non una risoluzione di tale conflitto. «Lo scetticismo non è un luogo in cui soggiornare, come in una residenza stabile». «È necessario un passo ulteriore, conveniente ad un giudizio maturo e virile» ed esaminare, anziché i fatti, la ragione stessa «in tutta la sua capacità e idoneità». Il conflitto della ragione con se stessa può essere controllato laddove è disciplinato il mondo interno, non solo la maniera, il comportamento, ma la coscienza, il modo di pensare (*CRP* 568 ss.; *KGS* III 484 ss.).

La morale disciplina all'esterno tramite gli stessi principi che determinano l'azione conforme alla legge. Ma nel suo complesso, non è presente soltanto la costrizione della legge. Nel comportamento si rappresenta una costrizione voluta. Nel circolo della morale, nel segreto dell'anima, nell'intenzione privata, nell'arcano del proprio sé, il soggetto vuole il libero arbitrio. L'indipendenza da ogni impulso sensibile diventa l'impulso del soggetto che agisce. Da soltanto negativa la libertà diventa positiva: chi agisce non è il cittadino buono, il soggetto negativo e scisso della libertà bensì è l'uomo buono. Anche se la soggettività dell'uomo è buona solo in quanto è la soggettività ricomposta nella persona.

Nei suoi termini generali, la scissione data nel disciplinamento di diritto e morale mi sembra vada analizzata. Mentre il diritto disciplina il buon cittadino, riguarda «solo» la sfera dello stato, la morale riguarda l'automediazione sociale, il mondo esterno, il comportamento disciplinati non solo per scissione col mondo interno ma anche come continuità del mondo interno, della coscienza. Mentre nella forma del diritto l'azione può essere giusta ma immorale — ciò che governa il mondo esterno non governa il mondo interno; viceversa nella forma morale, un'azione morale può essere anche giuridicamente giusta e adeguata come comportamento. Ciò che governa il mondo interno, l'intenzione, governa anche il mondo esterno, l'azione.

Forse si può cogliere tra diritto e morale non solo conflitto tra intenzione e azione e quindi esclusione tra intenzione e responsabilità ed una risoluzione ancora nichilistica del problema del disciplinamento (della «pazzia» e della «malvagità» umana), ma anche la maturazione di una identità (borghese), un modo allargato di pensare quelle relazioni, strutturate in una dottrina della retta vita[65].

[65] Cfr. ARENDT (b). In definitiva ciò che è da pensare mediante Kant è un nuovo rapporto tra etica e politica e lo spazio in questo

La politica della virtù, l'accoglimento tramite la volontà buona della dottrina della prudenza nella dottrina della virtù-dovere, mi pare si possa leggere in tale direzione. A questo fine la ricerca è stata delimitata soprattutto al recupero dei materiali archiviati da Kant nelle *Riflessioni sulla filosofia morale*, nelle *Lezioni di etica*, nelle *Riflessioni sull'Antropologia*, nelle *Lezioni di Antropologia*, nelle trascrizioni delle lezioni. Le loro tracce si ritrovano sia nelle tre *Critiche*, sia negli *Scritti politici*, fino alla *Metafisica dei costumi* e all'*Antropologia*. Come esito del materiale accumulato da Kant è stata posta la *Fondazione della Metafisica dei costumi*.

rapporto per la costituzione di una antropologia. In quest'ambito concettuale si può dare un contributo per l'analisi della mondanizzazione del mondo, riferita, per quanto riguarda la storia europea, al cristianesimo e al moderno, cioè allo statuto che assume il mondo nella sua autonomia dal «divino». Lungo questo processo i tratti che connotano il «moderno» vanno esplorati produttivamente con gli strumenti della storia dei concetti.

Capitolo primo

I. *Le riflessioni sulla morale: prudenza e virtù*

1. Nelle riflessioni kantiane sulla filosofia morale le tematiche richiamate precedentemente sono abbondanti e varie e possono essere raggruppate intorno alla differenza filosofico-politica dibattuta in Germania tra prudenza e virtù. La virtù costruita come metafisica del costume è connessa, per le costellazioni concettuali proprie della filosofia occidentale, alla fisica del costume: la prudenza. Metafisica e fisica scandiscono sia la differenza sia la continuità, nel costume, tra interno ed esterno, anche se l'interno è delimitato da Kant alla «coscienza», rappresentata come «tribunale» . Si accennerà in seguito, secondo questa rappresentazione, alla potenza e al rilievo pratico delle due vedute (metafisica e fisica) nell'organizzazione della socievolezza [1]. Per ora va sottolineato a partire dalla

Il materiale di questo capitolo riproduce, quasi integralmente, il mio saggio *Il «Weltmann» di Kant fra morale e ceto*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», IX, 1983, pp. 87-152.

[1] Cfr. *MC* 343-44; *KGS* VI 468-69; *KGS* XXIX 757-765; 956-959; HEIDEGGER (b) e l'introduzione di A. BIXIO; il cap. VI di questo lavoro. Per le *Reflexionen zur Moralphilosophie*, cfr. *KGS* XIX. Per la ricostruzione delle *Reflexionen* nel processo speculativo kantiano ci riferiamo, in particolare, a SCHMUCKER (a). Naturalmente per la nostra prospettiva restano fondamentali gli studi condotti in Italia negli anni '50, in prticolare da G. TONELLI e M. CAMPO per un verso, e da G. DELLA VOLPE per un altro. Come è noto gli studi italiani sul primo Kant sono ampiamente conosciuti. Il periodo precritico «est pour ainsi dire oeuvre italienne ... à l'exception peut-être ... de l'éthique, la quelle apparemment, ne tente pas l'érudition italienne» (DE VLEESCHAUVER, p. 75). Per uno sguardo sugli studi kantiani in Italia negli anni '70, cfr. BARALE;

ricostruzione di J. Schmucker, il riferimento di tali tematiche alle ricerche di storia costituzionale e sociale che hanno messo in rilievo la funzione dei significati, dei concetti, in genere, della storia dello spirito, per la ricostruzione della struttura interna di un contesto, dei rapporti e dei processi concreti che lo avviluppano. Come si è venuto mostrando per il tramite di queste ricerche, la storia «europea» esibisce tratti propri, che restano in ombra e in una certa inadeguatezza se colti soltanto nelle storie di discipline specialistiche e non inserite in una struttura d'insieme, capace di contenere, nello stesso tempo, per i suoi elementi di coesione e senza forzature, tipologie e processi. In tale prospettiva si tratta di indicare, come è stato sottolineato, i rapporti tramite i quali gli uomini entrano in una dimensione storica, organizzata, dall'alto e dal basso e come sono e come mutano le loro funzioni di integrazione. Con accenti diversi, sulle funzioni di sovranità, di ceto, della tecnica, della morale, etc., sono emersi nodi centrali della costituzione del moderno, che vanno esplorati in ogni loro dettaglio e intersezione. Metafore minori, negoziazioni mediocri, dimensioni magari quotidiane (come quella della casa) segnalano in concreto il mutamento o il procedere della «civil conversazione».

Kant è indubbiamente emblematico della tipologia e della processualità del moderno. Nel passaggio tra stato di polizia e stato di diritto, a lui pervengono significati, concetti, lo spirito della vecchia Europa. Leggendo il filosofo prussiano, a più livelli, si tocca con mano il mutamento concettuale della dottrina e della filosofia morale e politica. Costituzione per ceti, centralizzazione del coman-

MORI. Nel suo più recente lavoro SCHMUCKER (c) discute tra gli altri autori, Ada Lamacchia, Mariano Campo e Giorgio Tonelli. Sulla ricerca di Schmucker, cfr. in particolare la recensione di TONELLI (c). Sulla discussione in Germania, con toni anche molto duri (LEHMANN) cfr. MALTER (a), p. 250. Per il primo Kant mi limito a citare, tra le pubblicazioni degli *anni* '70, i lavori di HINSKE; FUNKE; RITTER; TRAVAGLIA; BUSCH. Su Kant e la storiografia filosofica cfr. BAUSOLA-MATHIEU, vol. II. Rimando inoltre alla ricostruzione bibliografica di MATHIEU.

do, ordine e bene, pacificazione del conflitto, unificazione dall'alto, sono elementi da Kant ripresi in funzione delle finalità meno immediate del *Gesamtstaat* prussiano. Il bene e il giusto, la coscienza e il comportamento vengono delineati secondo una modulazione della pratica che anticipa un nuovo meccanismo costituzionale.

Rispetto a questo, un'ampia quota della critica, del «tribunale della ragione», permette di misurare non solo le trasformazioni delle costellazioni concettuali ma anche la loro durata e il loro ambito. Metro autorevole può essere ancora una volta la stessa *Critica della Ragion pura* che innesta nella differenziazione di analitica e dialettica trascendentale, le partizioni tradizionali del trattato metafisico: l'ontologia diventa «analitica»; Dio, uomo, mondo, «dialettica».

È un procedimento consueto della critica kantiana, non sempre affine a quella generalmente illuministica, ragionare l'impianto concettuale, tradizionale, mostrandone i confini nella stessa esposizione. È così che nella «storia della ragion pura» i sistemi filosofici della tradizione antica e moderna, e l'organizzazione di potere in essi articolata, appariranno in «rovina». In effetti questo rovinare, non solo dell'immagine ma del mondo della vecchia Europa, riguarda, in parte, l'elaborazione di un'indagine a più fasi, condotta con più strumenti e connotazioni, intorno all'interiorizzazione del potere, dei modelli e del processo concreto della sua costituzione. Si tratta, come è noto, del passaggio dal «concreto» all'«astratto», dalle regole materiali alla legge formale, dell'esito complessivo della pratica, concepita come artificio, *politesse, Polizey.*

In questa configurazione tematica, le riflessioni kantiane sulla filosofia morale vanno indagate per la ricchezza dei loro materiali. Innanzitutto quelle riguardanti il concetto di prudenza, così cara alla cameralistica, alla scienza di polizia e in genere alla tradizione aristotelica tedesca. Non a caso in più luoghi delle *Reflexionen*, la *Klugheit* è utilizzata come parametro intorno a cui articolare una tipologia della relazione gerarchica nel suo profi-

lo orizzontale e verticale. L'ambito nel quale Kant cerca, non architettonicamente, di racchiudere l'origine e la validità della dottrina della prudenza, è contestuale sia alle prime tracce di formazione di un modello di santità, entro cui riferire la funzione del dovere, la posizione dell'obbedienza e dell'incarico esecutivo, sia alla legittimazione e alla egemonia della dottrina della virtù [2].

La prudenza, infatti, evidenzia i tratti che più s'avvicinano all'indagine moralistica, compiuta tra '600 e '700, intorno alla razionalità, alla «conduite», al «disciplinamento sociale» e in generale intorno al problema moderno dell'organizzazione del potere [3].

Kant introduce una duplice differenziazione tra prudenza e tecnica e tra prudenza e virtù [4], che gli permette di illuminare i tratti di razionalizzazione inerenti all'abilità tecnico-scientifica, che sfuggono alla *Klugheitslehre*, e i tratti di razionalizzazione praticamente fondanti della *Weisheitslehre*. Nella congruenza di morale e comportamento, di politica e amministrazione [5], emerge una costel-

[2] Per il processo storico e tematico prekantiano di questa costellazione concettuale che si tiene non a caso fino a Ch. Wolff, cfr. MAIER; RITTER (a); SCHNEIDERS (b) (in particolare per la nostra tematica i saggi di Ch. LINK, M. THOMANN, D. KIMPEL e R. CIAFARDONE); SCHIERA (b) (in genere tutta la ricostruzione dell'unità di morale, politica e amministrazione); BRUNNER (b) e (c); STOLLEIS (b); LINK, parte I; WESSEL; Freiherr VON KRUEDNER.

[3] Per la trasformazione del concetto di prudenza in Kant v. le indicazioni di PALACIOS; AUBENQUE; inoltre la voce *Klugheit* (e bibliografia indicata) in RITTER (b), I, pp. 858-863; la voce *Politik* in *GGHL*, IV, pp. 838-842. Per la storia del concetto di «prudenza» secondo più vedute e profili inerenti alla nostra tematica, cfr. KLIMA; nella nostra prospettiva questo lavoro è rilevante in quanto prepara un quadro concettuale utile alla lettura che Oestreich fa di Lipsio. Cfr. OESTREICH (a) e (b). Per le connessioni tra prudenza, economica e filosofia pratica cfr. MAIER, pp. 62, 66, 165 e passim; SCHULZE pp. 60-86. Infine v. l'ottimo lavoro (con bibliografia) di DINI e STABILE.

[4] Per l'utilizzazione kantiana di queste coppie nell'antitesi civiltà e cultura, cfr. ELIAS (b), pp. 86 ss. Per l'assunzione della tematica della prudenza e della virtù in questa coppia concettuale cfr. PERPEET, e per la posizione del problema della felicità p. 53.

[5] Cfr. SCHIERA (b), pp. 65-105 e in genere tutto il capitolo dedicato al problema dello stato nella polemica liberale contro l'assolutismo.

lazione concettuale che definisce gli ambiti di validità dei tre parametri, la tipologia e la quota di disciplinamento in essi incorporate[6]. In definitiva è la tenuta del rapporto comando-obbedienza che viene ripensata come nesso centrale, forte, da adeguare alla fase moderna dell'organizzazione, sia nella dinamica del comportamento dei singoli, sia nella struttura costitutiva della totalità pratica[7]. A questo riguardo, il rapporto di differenziazione della pratica è articolato da Kant nella continuità del raffronto tra dimensione tecnica e dimensione morale, commisurate alla loro capacità di configurare una relazione gerarchica interamente razionalizzata.

Nelle *Reflexionen* Kant ripensa più volte la problematica epicurea e stoica. La rilevanza di quest'ultima nel tempo moderno (Lipsio) e la centralità della tematica della prudenza per la costituzione interna dell'organizzazione, si presentano come problemi da interrogare e non già definiti nella sistemazione razionalistica tedesca o in genere nella tradizione moralistica europea. Un numero cospicuo di riflessioni infatti recupera le indagini moralistiche, pur non aderendo alla loro prospettiva, per mostrare di volta in volta la necessità della loro fondazione. In opposizione tipologica alla morale cetuale, legata allo *Stand*, della dottrina della prudenza, la speculazione kantiana mira ad elaborare l'ordine interno di un ceto generale, organicamente consolidato, per i suoi tratti distintivi, dagli stessi processi di intensificazione ed espansione del potere nel sociale[8].

[6] Il problema riguarda l'opposizione tra cortesia esteriore e virtù interiore, tra *politesse* e morale. Cfr. BRUNNER (b), p. 161 e per le notizie intorno al ceto medio tutto il capitolo «Modelli di vita cortese in Germania», in ELIAS (b), pp. 89 ss. Cfr. anche il bel lavoro di BONFATTI (a).

[7] Su questa tematica cfr. la voce *Autorität*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. I.

[8] Il «portavoce della borghesia tedesca» è «l'intelligenza tedesca del ceto medio». Cfr. ELIAS (b), p. 87. Sulla questione in Kant della dignità e del ceto di questa intelligenza v. la voce Bürger, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. I, p. 695. Per l'origine e il risultato della trasformazione cfr. SCHIERA (b), pp. 199-299, dove espone il modello e le tre fasi dello

In effetti, è, ancora una volta, la configurazione degli spazi della condotta, del complesso delle relazioni economiche, politiche, etiche, delle tematiche del disciplinamento, di una dimensione non determinata immediatamente da diritto e morale, centralizzate nel libero arbitrio e nella volontà buona, che emerge nell'ambito della *Klugheit*. Ma l'intera costellazione concettuale che le è inerente, tradizionalmente, è riproposta nel contesto di una razionalizzazione onnilaterale. La morale della prudenza (e l'*ethos* cetuale, in essa configurato) trova il suo esito in una dottrina della virtù-dovere, riformulata secondo nuovi connotati. Ripensata nell'insufficienza del suo contesto concettuale, la *Klugheit* è ricondotta ad un momento della razionalizzazione del comportamento, delle *Manieren*. Su questa base cresce la diversificazione tra *Staatsrecht* e *Staatsklugheit* e si dà parimenti la sublimazione dell'*ethos* di ceto nel modello di santità, funzionale all'ideale della burocrazia prussiana [9].

2. Come è noto, le *Erläuterungen* kantiane agli *Initia* di Baumgarten e le *Reflexionen*, hanno messo in luce la padronanza con cui Kant, già negli anni '60, affrontava la problematica morale.

Naturalmente le tematiche intessute in tale decennio presentano una continuità e una interdipendenza che non possono essere confinate nella separatezza di una storia interiore, di uno sviluppo personale, ma vanno riferite al quadro sociale e allo sviluppo dell'intero contesto. Da questo, specie in una prospettiva di storia costituzionale, non si può espellere o sottovalutare, per una ipostasi ideologica, il modello prussiano.

sviluppo costituzionale in Prussia; per la prima fase SCHIERA (a). Evidentemente la razionalizzazione kantiana non può non essere ricostruita senza presupporre questo contesto, senza cioè l'articolazione sociale di storia, filosofia e sociologia. Cfr. KOSELLECK (a); e SCHNUR (a).

[9] Sulla questione delle regole, Kant fa riferimento tematicamente non solo a diritto e morale ma anche alla dottrina del comportamento: dietro Shaftesbury c'è il Castiglione. Cfr. BÜRGER (cit. da BONFATTI, p. 43).

La riformulazione della prudenza avviene tra due sponde: *ethos* cetuale e *bürgerliche Gesellschaft*. Il loro intreccio determina l'astrazione morale. Queste due sfere, infatti, nelle riflessioni kantiane, non sono rigidamente contrapposte ma scandite elasticamente, con la preoccupazione, abbastanza naturale per un pensatore tedesco della seconda metà del Settecento, di dare un esito, anche nella morale e nel costume, al dualismo costituzionale, sia consolidando la funzione del comando, sia egemonizzando il significato dell'obbedienza. Questa duplice connotazione ha una indubbia rilevanza per l'innovazione e la conservazione concettuale dell'intera prospettiva morale. Non a caso, la prudenza, fin da un primo sguardo è affrontata non solo con l'intento di chiarificazione concettuale, ma con uno sforzo continuo di cogliere in ogni aspetto i limiti tipologici della sua capacità di regolamentazione. Se si vuole, sono i «limiti» del modello tramite il quale lo stato si fa società, nel comportamento dei singoli, e nei luoghi in cui si dà l'evento di questi comportamenti, l'articolazione pratica del principio di esecuzione.

Conformemente alla periodizzazione stabilita da E. Adickes [10] le riflessioni che danno una configurazione della prudenza o comunque la denominano pur non esaurendone la tematica sono le seguenti:

Fase η 1764-1768: RR 6577, 6581, 6594

Fase k 1769: RR 6606, 6611, 6613, 6616, 6618, 6621, 6663.

Fase ξ 1772: RR 6708, 6718, 6725, 6754.

Fase ν-φ 1776-1778: RR 6821, 6823, 6824, 6829, 6833, 6837, 6874, 6894, 6915, 6923, 6925, 6932, 6941, 6998, 7032, 7058, 7167, 7186.

Fase ψ 7200, 7209, 7242.

[10] Cfr. *KGS* XIV, pp. V-LXII. Sulla questione della datazione v. i rilievi di SCHMUCKER (b); HINSKE (e); e LEHMANN anche per il seguito.

Per l'orientamento delle altre riflessioni prese in esame, riportiamo il seguente schema:

RR 6577	a 6597	corrispondono	agli anni	1764-68
RR 6598	a 6696	corrispondono	all'anno	1769
RR 6687	a 6705	corrispondono	agli anni	1770-71
RR 6706	a 6790	corrispondono	all'anno	1771
RR 6791	a 6815	corrispondono	agli anni	1773-75
RR 6816	a 7195	corrispondono	agli anni	1776-78
RR 7196	a 7312	corrispondono	agli anni	'80.

Tutte le RR si riferiscono tematicamente agli *Initia philosophiae practicae primae* di A. G. Baumgarten.

3. Nella cosiddetta fase η il concetto di *Klugheit* viene utilizzato, criticato e definito in tre *Reflexionen* emblematiche: in quella d'apertura, la R 6577; nella R 6581 che ha come traccia «vom sensu morali»; e infine nella R 6594 che sta alla chiusura.

Le indicazioni presenti nelle tre riflessioni hanno indubbiamente un loro rilievo e sono sintomatiche non solo della composizione tematica della speculazione kantiana ma soprattutto dell'accento moderno dei problemi pensati. In effetti la *Klugheit* è considerata un indicatore della trasformazione del moderno, indica più fasi della razionalizzazione, del disciplinamento e, secondo i livelli, pone nuovi interessi e nuovi nuclei di questioni [11]. Si potrebbe dire, seguendo la straordinaria, e per fortuna pedante, catalogazione kantiana, che nella prudenza è visibile già la destinazione dell'uomo moderno. Kant non fa che portar-

[11] Schematicamente i livelli sono due e riguardano il *Grund*, il fondamento della virtù e della prudenza (6606). Si tratta di vedere se la prudenza può essere fondata su se stessa o non avendo se stessa a suo fondamento come può essere riferita nella fondazione della virtù (cfr. DINI-STABILE, p. 13 e *passim*). Intorno a questa operazione i giudizi di Kant sulla filosofia antica, cinica, epicurea e stoica sono rilevanti non solo per la ricostruzione del pensiero critico ma anche per i nessi che stabiliscono con le tematiche e le figure moderne. Cfr. RR 6584, 6616, 6619, 6620, 6630, 6838, 6879, 6880, 6882, 6896. Un nesso rilevante è quello della coordinazione e subordinazione di felicità ed eticità (RR 6601 6607); e della ricerca di un soggetto congruente (cfr. R 6611).

la «avanti», in vista di una razionalizzazione onnilaterale, adeguata allo spirito amministrativo, della burocratizzazione del mondo [12].

In questa prospettiva si ripropone necessariamente il problema delle regole, della morfologia e della topografia della regolamentazione: la forma delle regole, gli ambiti della loro validità. La costellazione concettuale in cui viene rappresentata la sfera pratica è significativa sia per l'angolazione con cui si risale alla sua origine sia per l'esito della sua strutturazione.

Già nelle *Erläuterungen* Kant annotava la differenziazione e la specificità della prudenza (R 6656) e distingueva la filosofia pratica in dottrina della prudenza e in dottrina dell'obbligazione (R 6457). Le due riflessioni catalogate nei primi anni '60 [13], come vedremo, sono rilevanti nel nostro contesto. La prima, infatti [14], richiama subito alla mente la tripartizione degli ambiti in cui Kant valuta la formula del comando; la seconda differenzia la forma dell'obbedienza in quanto *debere*: si dà obbligazione imperfetta nell'etica e obbligazione perfetta nel diritto [15].

Nelle *Reflexionen* la costellazione concettuale delinea maggiormente la tematica. A proposito della prudenza la R 6577 così recita: «La scienza dei mezzi è prudenza o abilità — La scienza dei fini è saggezza». La saggezza pratica (*praktische Weltweisheit*) è soggettiva o oggettiva.

[12] Cfr. HORKHEIMER e ADORNO (a). Per una comparazione di Adorno, Horkheimer e Koselleck, cfr. il lavoro di CLOSTERMEIER, in part. pp. 11-15.

[13] Le RR 6456 e 6457 nella periodizzazione stabilita da Adickes appartengono ai primi anni '60 prima del 1764 e tra il 1764-1766. Cfr. l'introduzione di ADICKES al vol. XIV delle *KGS*.

[14] Cfr. SCHMUCKER (a), pp. 281 ss.

[15] La duplice differenziazione, rilevata nelle due RR, mostra come nei primi anni sessanta Kant ragioni autonomamente il concetto di pratica disegnato nel sistema di Wolff. Presumibilmente l'abbinamento nelle RR successive di pratica e abilità si spiega col proseguimento, costante in Kant, di differenziare, da una pratica connotata ontologicamente, la sfera della prudenza e della morale.

Quella oggettiva, dice Kant in un'aggiunta successiva [16], riguarda «l'ideale dell'innocenza, l'ideale della prudenza, l'ideale della saggezza».

Nella R 6581 l'accento è posto sulla regola: «Le regole della prudenza non presuppongono nessuna particolare inclinazione o sentimento, ma soltanto un particolare rapporto dell'intelletto ad essa. Le regole dell'eticità si riferiscono ad un particolare omonimo sentimento che ordina l'intelletto, conformemente a quelle regole». Nella R 6594 Kant fa questa menzione-chiave della prudenza: «La quantità può dare forma ad un corpo politico secondo le regole della prudenza, anche se essa non è scaturita secondo le regole del diritto» [17]. Dando luogo a più profili, le tre riflessioni delineano alcuni motivi che in continuità con le altre fasi classificate, sono connessi in un quadro esplorativo coerente. In un certo senso, più che dentro un «filo conduttore» ci troviamo di fronte ad una accumulazione di pensieri sulla razionalizzazione della condotta. Come si vedrà, i motivi sottolineati: legge del rapporto mezzo-fini, mondo delle regole e differenziazione interna a questo mondo, possono servire da contenitori dentro i quali si dà la ridefinizione della prudenza e la costellazione concettuale che l'accompagna. Kant indaga le premesse del «salto» verso il mondo moderno. Lavora alla composizione di quella dinamica concettuale per cui i significati degli ambiti pratici mutano.

Muta il rapporto tra moralità e socialità. In riferimento al consolidarsi dello stato militare e amministrativo prussiano, la morale espelle da sé la sfera mondana del *secularis* e le attività dello stato sono misurate sulla razionalità pura. Su questo metro vengono valutati la funzione e l'ambito sociale della felicità. In una riflessione

[16] L'aggiunta è classificata tra gli anni 1769-76.

[17] Sul nesso prudenza-corpo politico rimando al lavoro di FRÜHSORGE. Nell'esposizione dell'opera di Christian Weise, l'autore tocca dei punti chiave della storia del concetto di prudenza e della sua funzione nella letteratura della *Hofphilosophie*. Sulla conoscenza della *Hofphilosophie* da parte di Kant cfr. AUBENQUE.

degli anni '70 [18], lo stesso Kant dirà che la dottrina della prudenza consiste di alcun leggi le quali stabiliscono dove riporre la felicità; da qui sorge il problema delle regole [19] per raggiungerla (R 7030).

II. *Il soggettivo: mezzi e fini*

1. Come è noto il problema del soggettivo inerisce in profondità alla morale e alla pratica, pensata da Kant. Dalle prime riflessioni fino alla *Critica del Giudizio* sono riformulati gli ambiti pratici e i loro attori. In questa duplice riformulazione ciò che viene espulso dalla pratica è il soggettivo in quanto fortuito, connotato che non ricade nella razionalità e nel controllo della relazione di potere, del rapporto comando-obbedienza. La fortuità dell'individuo decade a fronte del valore della persona.

Nelle *Reflexionen* il rapporto mezzi-fini riformula in una prima sequenza gli ambiti della sfera pratica e quindi i loro soggetti, diversificando prudenza, saggezza e abili-

[18] Questa riflessione, la R 7030, è degli anni '70. È acquisita qui, come nelle altre RR citate, la differenziazione tra norme e regole (*Verbindlichkeit* e *Vorschrift*) posta nella *Preisschrift* (1762). Le regole attengono alla condotta abile per raggiungere la propria felicità e hanno una forte connotazione tecnico-pratica che prefigura quella esposta nella *Critica del Giudizio*. Va sottolineata infine l'equivalenza di dottrina della prudenza e dottrina della felicità. L'analisi della dottrina della felicità compiuta da Kant riguarda la composizione interna, antica e moderna, della dottrina della prudenza. Già nella *Preisschrift* Kant indicava il limite morale della prudenza nella debolezza delle sue regole (*KGS* II, 298, tr. it., p. 244). Per la rilevanza di questo scritto nell'elaborazione dell'etica kantiana rinvio alla ricerca di Schmucker, e alla periodizzazione da lui proposta.

[19] Per una discussione dei nessi della felicità, del benessere in Wolff, Garve e Kant cfr. STOLLEIS, (a). Va detto che in queste *Reflexionen* l'elaborazione kantiana si può cogliere emblematicamente per il nostro contesto nelle RR 6599 (a proposito di felicità e perfezione), 6610 (a proposito di felicità e dignità), 6616 (sulle diverse forme di appagamento), 6672 (su felicità e regole), 6755 (su felicità e sentimento morale), 6849 (su dovere, felicità e fortuito), 6911 (su felicità e intelletto), 6935 (su felicità e validità privata).

tà [20]. Il taglio generale, tradizionale della filosofia morale, è indicativo della nuova configurazione che Kant sta attribuendo alla concezione di Wolff della pratica come *Wissenschaft*. Una *Wissenschaft* concepita come contenitore di etica, politica, economica, non soddisfa il filosofo prussiano, non gli sembra, ed è sintomatico, adeguata, sostanzialmente, al sistema, alla distinzione dei requisiti, congruenti ad una organizzazione di potere ed alla sua agibilità pratica. Modellare i motivi della libertà (della *galante Freiheit* e della *intelligibile Freiheit*), differenziare in profondità *l'obligantia*, la *coactio*, sono segnali per indicare che il concetto tradizionale di pratica della «vecchia Europa» non si dà più come unità. Al contrario, richiede un ripensamento che investe sia il rapporto teoria-pratica, e se si vuole tecnica-ideologia, sia il rapporto tra più sfere della condotta, che si configurano, già qui, come quella tecnico-scientifica, delle relazioni sociali, e dell'etica. I problemi tradizionali della filosofia pratica pervengono ad un orizzonte più complesso, segnato non solo dal grande pensiero metafisico ma anche dal pensiero «minore» dei *Moralisten*. Come è stato accennato, la presenza dei due livelli è subito delineata: «Die Wissenschaft der Mittel ist Klugheit oder Geschicklichkeit. Die Wissenschaft der Zwecke ist Weisheit» (R 6577). Prudenza e abilità riguardano la razionalizzazione dei mezzi; la saggezza, la razionalizzazione dei fini. Con la loro divaricazione, questi ambiti definiscono nella pratica razionalità (morale) sog-

[20] Questo profilo è ragionato, come è noto, nel secondo passaggio della *Fondazione della Metafisica dei Costumi*, e riferito alla formulazione del comando. Tematicamente, questo passaggio è di grande rilevanza per la nostra ricerca in quanto espone l'ambito articolato e diversificato dell'elaborazione del disciplinamento. Rinvio, a questo riguardo, alla presentazione degli «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1982, in cui viene prospettata la problematica della «Sozialdisziplinierung»; cfr. anche PRODI (a). Per la presenza della differenziazione nella letteratura politica e morale del tardo umanesimo tedesco fino a tutto il settecento, cfr. BONFATTI, pp. 118 e *passim*; ELIAS (b), tutto il capitolo «Genesi sociale dell'antitesi "civiltà" e "cultura" in Germania», e l'ormai datato BORINSKI.

gettiva e razionalità (morale) oggettiva e la costellazione concettuale ad essa inerente[21].

La razionalità «limitata» ai mezzi concerne una tipologia della relazione gerarchica, del comando, dell'obbedienza, della motivazione, del disciplinamento, in generale del mondo della vita, organizzato in un potere che si cerca di fissare subito, concettualmente, in vista di una razionalizzazione più forte, più moderna, dello stesso ambito[22]. Al tempo stesso, nella misura in cui emergono i tratti di questa tipologia, Kant esplora la possibilità di «estendere» la razionalizzazione ai fini, di elaborare cioè una pratica del tutto razionalizzata, e capace di contenere in sé, sia le questioni di più alta statura, espressione dell'uomo saggio, sia le questioni con un profilo più basso, pragmatico, che riguardano la figura del *Weltmann*, l'uomo di mondo, del quale vengono valutate nella filosofia morale le origini storiche[23].

Per comprendere tuttavia il presupposto di questa divaricazione bisogna risalire alle *Erläuterungen* segnalate da Schmucker, la RR 6456, e 6457. Nella prima si sottolinea che «Scientia practica est vel Artis, vel Prudentiae, vel Moralitatis». La seconda dà questa nomenclatura: «Principia sensu obiectivo, (Principia sensu) subiectivo. Philosophia practica: 1. prudentiae, 2. obligationis, Prior

[21] Per la differenziazione tra razionalità soggettiva e oggettiva, utilizzata già nelle *Erläuterungen*, cfr. R 6458 e la discussione che fa SCHMUCKER (a), p. 281. In generale su questo nodo mi sembrano tutt'ora valide le indicazioni di fondo del «kantiano» Max Horkheimer. Cfr. oltre ai saggi raccolti ora in HORKHEIMER (e), anche (b) e (c); nonché la dissertazione su Kant, HORKHEIMER (a).

[22] Nella fase classificata tra il '64 e il '68, la tematica dell'opposizione tra soggettivo e oggettivo, tra mezzi e fini si trova nelle RR immediatamente successive 6578, 6579, 6584, 6589, oltre che propriamente in questa. Non a caso la costellazione concettuale delle RR citate riguarda il *debere*, lo *Stand* e la condotta virtuosa. La razionalizzazione della condotta non legata allo *Stand*, al *Wohlbefinden*, contestualizza spesso le osservazioni di Kant sulla *Sittlichkeit* degli antichi e la differenziazione tra Diogene, Epicuro e Zenone.

[23] Per le origini antiche e moderne, cfr. RR 6589, 6584, 6593. Per come Kant pone metaforicamente e tipologicamente il conflitto tra *Weltmann* e *Weise* v. la parte dedicata in questo lavoro al *Weltmann*.

vel privatae vel socialis. Haec vel aeconomica vel politica. Obligationis sive moralis vel imperfectae: Ethica, vel perfectae: jus naturale jus sociale in statu, 1 domestico, 2 vel civili in statu privato a jus civile: Staatsrecht, b jus publicum Völkerrecht». Le Riflessioni si riferiscono ai §§ 1 e 6 degli *Initia* di Baumgarten. Schmucker nota che esse differenziano ambiti della filosofia pratica concepita da Wolff come sottoposti agli stessi principi e rivelano l'influenza di Crusius [24].

La rilevanza delle due riflessioni però acquista, forse, una nota in più se l'accento kantiano sulla diversità originaria dei tre ambiti viene riferito al complesso pratico, ancora oggetto della sistemazione wolffiana: la pratica pensata come insieme dottrinario di etica, politica ed economica, che configurava i rapporti legati al modello della casa del *Wohlfahrt* dell'Europa cetuale [25].

La scomposizione di questo modello: famiglia e professioni, stato e società, è ciò che Kant pensa. E poiché quel modello e i suoi soggetti erano inseriti nella filosofia pratica, Kant deve elaborare un nuovo concetto di pratica adeguato e significativo di organizzazione e soggetti diffe-

[24] Cfr. SCHMUCKER (a), pp. 280 ss.

[25] Per i vari aspetti della scomposizione di questo concetto di pratica, cfr. BRUNNER (b), pp. 229 ss.; e (c) il saggio *La casa come complesso e l'antica «economica» europea*, pp. 113-162; (a), pp. 355 ss; RITTER, pp. 175 ss. Il concetto di pratica scomposto da Kant ricorda altri nomi di grande rilievo, per la dottrina della prudenza: Achenwall, Crusius, Thomasius (cfr. RITTER, cap. III e IV). Per Wolff e Kant proiettati tra Aristotele e Hegel, cfr. HENNIS, nonché i saggi di RITTER (a) *Politica ed Etica come filosofia pratica* e *Moralità ed eticità*, pp. 94-118 e pp. 161-187. Un passo di Ritter è significativo per lo meno dei tentativi di questa ricerca. Ricostruendo il giudizio di Hegel, Ritter scrive: «Nel principio della moralità, e nel suo far valere l'interiore essere-se-stessa della 'persona' giuridica, Kant è il primo ad enunciare, sul piano del concetto filosofico, il compito essenziale dello Stato moderno nella sua 'immensa forza e profondità': 'lasciare che il principio della soggettività si porti a compimento come estremo autonomo della particolarità personale'» (*ibidem*, p. 163). Sulla duplicità della connotazione di moderno, anche in Kant, cfr. CESA (b) Introduzione; dello stesso autore *Tra Moralität e Sittlichkeit* in VERRA, pp. 149-178. Per una valutazione di Ritter, rinvio a CESA, *Hegel e la rivoluzione francese* (1973), raccolto ora in CESA (a), pp. 53-81.

renti[26]. La differenziazione originaria dei tre ambiti pratici è la base per la costruzione di una morale pura dai rapporti materiali configurati nell'economica, nella politica e nei comportamenti eticamente strutturati della dottrina della prudenza[27]. Nella dottrina morale pura muta il principio del dovere (*Pflicht*) e il suo soggetto, l'ideale (*Pfleger*). La necessitazione del dovere che invade il mondo interno e diventa impulso permetterà di distinguere la composizione del comando.

Il comando morale, con un altissimo profilo disciplinare, riguarda la totalità della condotta, coscienza e comportamento, intenzione e azione. La prudenza, (come il diritto) è solo una parte di questa pratica, e non la più alta. Metaforicamente nel dualismo che pervade il mondo c i v i l e , cristiano-moderno, si può dire che la prudenza riguarda la parte mondana e bassa dell'uomo, la circolazione dall'alto in basso, l'esperienza del politico. La mora-

[26] Nella *Critica della Ragion Pura (CRP)* Kant metaforizza, con la costruzione di una casa, la dottrina trascendentale degli elementi: «Se prendo in esame l'insieme delle conoscenze della ragion pura e speculativa, come fosse un edificio di cui abbiamo in noi almeno l'idea, posso dire: Nella Dottrina trascendentale degli elementi, abbiamo fatto l'inventario del materiale e abbiamo stabilito per quale edificio esso fosse sufficiente e quali siano l'altezza e la solidità dell'edificio stesso. Certo benché aspirassimo a costruire una torre elevantesi fino al cielo, non si poté fare a meno di constatare che i materiali a disposizione non erano sufficienti che per una casa d'abitazione (*Wohnhause*), spaziosa quanto basta per i nostri bisogni sul piano dell'esperienza, abbastanza alta per dominare dall'alto con lo sguardo . . .; poiché non possiamo fare a meno di costruirci una solida abitazione (*Wohnsitz*) dovremo elaborare il progetto del nostro edificio tenendo conto dei materiali disponibili e assieme dei nostri bisogni» (*CRP*, 547; *KGS* III, 465). Sulla scomposizione di casa e famiglia cfr. KOSELLECK (d), *Die Auflösung des Hauses als ständischer Herrschafteseinheit*, pp. 109-125. Per un rimando a Pascal e Seneca sulla tematica e sulla metafora di abitazione e limite, cfr. HAZARD, tr. it., p. 3.

[27] Non a caso Kant parla in genere, per dirla con Palacios, di *Klugheit* «sin Calificativo». Manca del tutto la prudenza «economica»; e quella politica è posta come inadeguata, non si dà più come architettonica (cfr. PALACIOS, pp. 25 ss. Secondo Palacios Kant ha conosciuto solo il «simulacro» della prudenza, *ibidem*, p. 153). Sul non pervenimento di Kant ad uno statuto positivo della prudenza politica cfr. AUBENQUE, p. 171; e sulla scissione tra diritto statale positivo e dottrina della lotta per il potere, BRUNNER (a), p. 188.

le, invece, riguarda l'alto, la dimensione non naturale, la circolazione dal basso in alto, la coscienza del politico.

2. Dentro questo contesto critico Kant ragiona la relazione mezzi-fini, la quale, già come è posta (prudenza e tecnica da una parte, etica dall'altra), segnala il livello di crisi di una tipologia concettuale. È significativo che la relazione attiene funzionalmente alla dimensione dell'ordine: dell'ordine della natura (R 6590) e dell'ordine umano (R 6594), del potere organizzato e istituzionalizzato (R 6595), del mondo degli istinti e del loro controllo (R 6584). Dall'alto l'ordine riferisce dell'irresistibilità del potere, dal basso della sua introiezione.

Prudenza ed etica, *Manieren* e *Gewissen*, determinano in quote diversificate queste funzioni che Kant legge nella tradizione antica e moderna della filosofia pratica e riformula in un modello grandemente articolato. Nel grande pensiero metafisico e nel pensiero dei moralisti egli rileva il depositarsi di quelle funzioni in un significato e «pone» la coppia soggettivo-oggettivo come tratto di una differenziazione eminente dell'ambito dottrinale della prudenza, della virtù-dovere e della loro composizione razionale.

Non a caso «soggettivo» attiene all'accadimento, al dato, al fatto; oggettivo attiene a ciò che deve accadere (R 6578). Nel primo contesto si ha a che fare col piacevole e con le sensazioni, nel secondo col bene e con la volontà (R 6589). Il fine, nel primo profilo dottrinale è soggettivo, nel secondo oggettivo: riguarda il *Sollen*, ciò che deve accadere *überhaupt*, e quindi non solo la dimensione soggettiva del fare, il piacevole (R 6919) [28].

[28] Per le RR sul soggettivo tra le *Erläuterungen* cfr. 6457, 6480, 6481, 6499. Nella R 6603 della fine degli anni sessanta Kant definisce funzioni rilevanti del soggettivo il piacevole e il bello in opposizione al bene. Il piacevole è dato nella condizione delle inclinazioni e dei sentimenti, il bello è dato nella condizione di una determinata *Erkenntniskraft* per cui possono essere conosciuti tutti gli oggetti del sentimento; il bene è ciò che senza relazione ad un particolare sentimento o capacità di conoscenza, ha un necessario e universale riferimento alla felicità per la sua razionalità.

Questa connotazione tipologica, rintracciabile un po' ovunque, nelle *Reflexionen*, sembra sviluppata secondo abbozzi di linee metodologiche. All'interno delle fasi, riportiamo le riflessioni che delineano le connessioni entro cui viene elaborata la tradizione moralistica e alla quale va riferita l'inadeguata interdipendenza di soggettivo e oggettivo (epicurei e stoici, Hobbes e Rousseau, Hutcheson e Wolff, Montaigne e Mandeville, etc.). Mi sembra almeno a questo livello che alla trasformazione dei luoghi sociali, domestici e civili, va riferita la diversa articolazione della condotta: di soggettivo e oggettivo, di esperienza e conoscenza, di virtù sociali e morali, o se si risale più indietro di «malinconia» e «conversazione».

3. Lo sviluppo metodologico e delle costellazioni concettuali si presenta emblematicamente nelle RR 6579, 6706, 6988 che coprono più di un decennio; secondo le fasi stabilite, dal 1764 al 1778.

I punti programmatici, su cui riflettere l'articolazione delle due tipologie di razionalità, sono annotati da Kant secondo questa «scaletta» (R 6579): una prima tematica riguarda la trascuratezza della filosofia soggettiva intorno alla differenziazione tra uomo naturale e uomo costumato. Una seconda tematica riguarda la razionalità oggettiva: la confusione, per ciò che deve accadere, tra la sfera pragmatica e la sfera morale. Una terza tematica riguarda la morale *überhaupt*, senza tener conto dell'uomo e dello *Stand* [29]. Una quarta tematica, infine, riguarda la morale applicata [30].

[29] *Überhaupt* qui è opposto a *Stand*; nella R 6586 è opposto a *Privat*. Bene e arbitrio *überhaupt* si oppongono all'inclinazione e al bene privato. La tematica è ripresa nelle RR 6593 e 6628 nelle quali Kant ripropone il problema della ricerca del principio del giudizio morale, della regola dell'applicazione, del movente e, in consonanza con la morale *überhaupt*, il problema delle «oberste Maximen».

[30] Su questo passaggio, configurabile secondo più tagli (astratto-concreto, principio-applicazione, organizzazione-gestione, comando-obbedienza, intenzione-comportamento) cfr. HOLZ.

Come si vede Kant delinea fortemente il punto di vista col quale egli porta avanti la sua indagine. È necessario, per correggere l'errore che prevale in ogni tematica, delineare una differenziazione. Verticalmente la differenza riguarda tutti e quattro i punti: la differenza tra filosofia soggettiva e oggettiva, la differenza tra ambito pragmatico e morale, la differenza tra morale pura e morale applicata all'uomo o ad uno *Stand*.

Autorevolmente è stato osservato che in questa riflessione diviene «transparent» «das ganze System der kantischen Ethik» [31]. In effetti, per ciò che riguarda l'indagine moralistica, la prima differenza va riferita presumibilmente ai moralisti francesi e inglesi, la seconda ai tedeschi e in particolare alla scuola di Wolff, la terza pur rifacendosi al grande pensiero razionalistico, pone in rilievo soprattutto il problema dell'applicazione (della moralità e dello *Stand*) che non può derivare, e per la costellazione concettuale e per il suo proprio ambito, dalle esplorazioni tradizionali sui costumi e sulla filosofia pratica. La formazione di un modello prussiano richiede una nuova articolazione della filosofia pratica e del disciplinamento in essa incorporato. In questa prospettiva le prime due tematiche confluiscono nelle seconde, così come la filosofia popolare confluisce nella metafisica dei costumi.

La cadenza tematica di questa scaletta è riscontrabile secondo più fasi e più motivi. Come si vedrà è sviluppata già nella stessa fase (R 6593) col delinearsi di un ordine dello studio dell'uomo. Qui vorrei sottolineare tre riflessioni di fasi successive che si riferiscono e alla prima e alla seconda parte della R 6579. L'annotazione contenuta nella R 6706 sembra importante in quanto definisce la filosofia soggettiva e la sua pratica come *Wissenschaft*: «La scienza è o pratica secondo la forma, o ha come oggetto la praxis — La filosofia pratica soggettiva è antropologia ed è strettamente congiunta (verschwistert) alla morale. (La filosofia pratica così definita semplicemente è

[31] Cfr. SCHMUCKER (a), p. 304.

da ogni punto di vista e incondizionatamente pratica)».

Il riferimento in parentesi a Wolff-Baumgarten è evidente, parimenti al contesto in cui cade. Kant si preoccupa di definire non l'errore della filosofia soggettiva (che trascura la differenza tra uomo naturale e costumato) ma la differenza stessa. Questa è antropologia. Nello stesso tempo è sottolineato il tenersi insieme di morale e antropologia in quanto differenziate, nell'ambito pratico, in una sfera pragmatica e in una sfera morale; in due dottrine: della prudenza che contestualizza la particolarità dell'uomo e del suo *Stand* (del «carissimo io»), e della virtù-dovere che contestualizza la dimensione *überhaupt* (del comando). In entrambe le dottrine si tengono strette morale e antropologia. Ciò che è diversificato è il loro livello di razionalizzazione e quindi la tipologia e la tenuta del disciplinamento [32].

La seconda parte della scaletta (6579), riguardante il rapporto tra morale *überhaupt* e morale applicata allo *Stand*, viene così sviluppata nella R 6628. Il primo problema è: Quali sono i «principia prima iudicationis moralis», cioè quali sono le più alte (*oberste*) massime dell'eticità, e quale la loro più alta legge; il secondo riguarda la regola dell'applicazione ad un soggetto del giudizio; infine il terzo si riferisce a come le condizioni etiche diventano motivi: cioè, su cosa poggia la loro *vis movens* e quindi la loro applicazione al soggetto. L'ultimo punto, conclude Kant, è propriamente il motivo legato alla moralità cioè la dignità di essere felici.

[32] In effetti il soggettivo è un indicatore del comportamento e delle sue funzioni sociali. Per il rinvio a Hobbes della dimensione del soggettivo, cfr. SCHNUR (a), pp. 4-5, e, ancora per la stessa dimensione, con i nomi di Naudé e Gracián, *ibidem*, pp. 60-61. Cfr. anche G. STABILE, *Lo scetticismo e Montaigne: autodifesa aristocratica del soggetto e ideologia reazionaria dell'individuo*, in *Privato, Società civile e Potere*, pp. 13-54; e, per il nesso che stabilisce con la *melancholie*, tra composizione del pensiero soggettivo e dialettica, cfr. DINI-STABILE, p. 125. Per questo stesso nesso su cui viene unificato l'idealismo tedesco, cfr. OPOCHER, pp. 140 e *passim*. Per il concetto di una antropologia *überhaupt* e con riferimento a Kant cfr. LINDEN; e FIRLA.

In un certo senso Kant ha capovolto la successione dei problemi. Mentre nella R 6579 era partito dal problema del soggettivo per giungere a quello dell'applicazione, qui, prima articola il problema dell'applicazione, non a caso formulato dall'alto, e in seguito perviene alla formulazione del soggettivo legato alla dignità [33]. Si può dire che dalla dimensione *überhaupt* si definisce lo *Stand* e il soggettivo.

Presumibilmente Kant saggia due direzioni di analisi. Una prima nella quale si prefigge di formulare due tipologie di razionalità: una legata alla prudenza e una legata alla virtù-dovere, una seconda direzione invece svolge tentativi di sussumere la tipologia della prudenza a quella della virtù-dovere. Questi ultimi punti si trovano così tratteggiati nella R 6988:

«Si richiedono dalla filosofia morale: 1) Dottrine della valutazione morale, per riconoscere ciò che è buono e cio che è cattivo, ciò che è segno di esecrazione, dunque i motivi dell'approvazione e della disapprovazione; 2) I motivi dell'adempimento, *causas subiective movens*, ciò che si approva, e realmente si ama, ciò che si trova degno di esecrazione, ciò che realmente si esecra; 3) Precetti tramite i quali le inclinazioni possono essere rese consone ai principi o assoggettate ad essi».

Qui Kant annota che l'utile privato non deve mai entrare nella formazione etica poiché l'animo (*Gemüth*) si degrada invece che innalzarsi, entusiasmarsi e nobilitarsi come quando adempie ai suoi doveri secondo i più alti motivi del bene essenziale e universale. Quest'ultimo rilievo è particolarmente importante poiché entra a far parte della polarizzazione tra regole derivate da uno *Stand* e regole in generale, *überhaupt* e profila la virtù-dovere

[33] Sulla tematica di questo capovolgimento nella *philosophia practica*, cfr. BRUNNER (b), p. 244. Per la destinazione del soggettivo, e quindi delle *Maximen* (dell'uomo di mondo), cfr. la prima parte dell'articolo di O. HÖFFE, *Kants Kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen*, dove è esposto ciò che deve poter essere voluto come legge generale (in HÖFFE (b), pp. 84 ss.). Per il problema, qui così discusso, della virtù e della felicità, cfr. anche HÖFFE (a). Ancora sul soggettivo e «l'economica», cfr. RITTER (a), pp. 120-138.

come dottrina di una nuova nobilitazione.

Come si vede, nelle tre riflessioni appartenenti a periodi successivi, la traccia tematica è continua e si consolida. La ridefinizione della prudenza si dà lungo linee che accumulano prospettive metodologiche, di indagine, e preparano un'elaborazione forte del disciplinamento. Quest'elaborazione, la razionalizzazione della condotta, è perseguita dentro e trasversalmente le influenze o simpatie che Kant mostra verso i moralisti inglesi, Rousseau o la scuola tedesca. Si può dire anzi che nelle RR dove adopera le indagini moralistiche, Kant le accetta o le discute in base ad una finalità che già gli era presente.

A questo proposito, in una limpida riflessione classifi cata intorno al 1772, Kant fa un'annotazione, di grande importanza nel nostro contesto, che illumina il quadro tematico precedente, in quanto sottolinea la formula del comando come funzione centrale del convergere della *Streit* tematica: «Tutta la difficoltà della polemica sul principio della morale è questa: come è possibile un imperativo categorico, che non è condizionato, né sub conditione problematica, né apodictica». La prima condizione, egli appunta, attiene all'abilità, la seconda alla prudenza (6725).

I problemi che ruotano intorno ad abilità, prudenza e morale: soggettivo e oggettivo, mezzo-fine, natura-costume, confluiscono nella formulazione di un comando incondizionato. Come è possibile questo comando, in quale ambito è valido, chi è il soggetto che lo può sostenere. Un tale imperativo, continua Kant, dice ciò che originariamente è *primitives Gut*. Ci si può meravigliare che questo bene primo, condizione di tutto ciò che è piacevole, attiene solo ad una volontà. Ma la volontà è il presupposto. Il motivo necessario è da porre nella generale validità del motivo della volontà.

La diversificazione della formula del comando si mostra così in una costellazione concettuale articolata che, ridefinendo la prudenza, sottomette il soggettivo. Il po-

tenziamento del comando mira al soggettivo che viene sottratto alla dimensione della felicità e del fortuito e consegnato alla «necessità che si chiama obbligazione».

4. Come si vede, e come è già stato autorevolmente notato per altri testi, anche qui Kant per il tramite della *Klugheit* risale ai punti-chiave di tutta la filosofia pratica occidentale [34]. E si potrebbe aggiungere, in particolare, così come si erano c o s t i t u i t i nel loro significato e nella loro funzione, incorporati al potere organizzato come stato, nell'età moderna.

La confusione e la trascuratezza della filosofia riguardano un modello organizzativo del sociale, con i suoi attori, che una volta criticato ha come esito una razionalizzazione definita da applicare. Posti i principi forti della razionalità organizzativa, della razionalità interamente razionale, non si tratta poi che di amministrare questi principi nella congruenza di amministrazione e politica, di amministrazione come morale applicata [35], nella veduta di una espansione incondizionata e controllata della sfera del comando e del dominio.

In questo contesto il modello di corte (delle *Manieren* a cui Kant lo riconduce) non è «universalizzabile» [36] nella misura in cui impedisce ancora la costituzione di un comando forte e centralizzato e la modulazione degli ambiti in cui questo comando ha validità; non integra il ceto nello stato. Modello di corte e modello burocratico, prudenza e virtù-dovere confliggono in quanto articolano, in un principio della morale, un comando differenziato.

[34] Cfr. AUBENQUE, p. 181.

[35] Sul tenersi insieme c o n c r e t o, nel bene, di amministrazione e morale applicata cfr. SCHIERA (b), pp. 263 ss.

[36] Non è universalizzabile in quanto legato alle condizioni di un *Privatgefühl* che può avere un rapporto universalmente valido rispetto all'emozione, ma non raggiunge un assoluto valore. Cfr. R 6598. L'insufficienza del *Privat* si riscontra anche nella R 6604 dedicata al principe. Sulla trasformazione del privato e pubblico cfr. BRUNNER (a), pp. 173 ss.; e FRÜHSORGE, tutto il capitolo «Staatsklugheit», pp. 74 ss.

La formula di questo comando, nei due modelli e nelle due dottrine, emerge nell'interdipendenza e nella varianza di decisione e controllo, di personalità e impersonalità, di formalità e materialità, che configurano le condotte pratiche adeguate alle funzioni di direzione e di esecuzione. Nel processo di razionalizzazione, la prudenza conserva, nell'analisi kantiana, un profilo del rapporto mezzi-fini, che dà il segno della complessità dei tratti da cui è attraversata. Vistosamente uno di questi tratti emerge ancora nel nesso soggettivo-oggettivo. In quanto attiene soltanto alla razionalizzazione dei mezzi, la prudenza è assimilabile all'abilità e al soggettivo; ma in quanto attiene al fine ha un tratto (l'universalità) che l'assimila alla saggezza.

Razionalità dei mezzi e razionalità dei fini non coincidono immediatamente con soggettivo e oggettivo, se riferiti alla prudenza. Questa dottrina articola e struttura un costume che non diversifica nettamente comando e obbedienza, utilità e valore, costume e natura, virtù pragmatica, legata allo *Stand*, e virtù morale che razionalizza lo *Stand*, lo contempla *überhaupt*, e trasforma sia il riferimento alla natura, sia il suo codice sociale. Schematicamente si potrebbe dire che costituisce un codice etico, troppo partecipativo, «simbiotico», all'interno del quale la differenziazione diventa dualismo: o felicità o bene, o instintualità o onore, o utilità o resistenza, che indebolisce la tenuta del comando.

Non a caso, nelle origini antiche, questo dualismo, sul piano della dottrina, si dà nel contrasto, da Kant continuamente utilizzato, tra Epicuro e Zenone; e nelle origini moderne, nell'omissione della filosofia del soggetto a proposito dell'uomo naturale e costumato (R 6579). Già nella riflessione citata Kant annota la confusione che gli antichi facevano tra diritto ed etica. Nella fase k il dualismo può essere così esemplificato: Epicuro pone i motivi soggettivi dell'esecuzione davanti a quelli oggettivi del giudizio; Zenone il contrario (R 6619). La prima difficoltà riguarda la dottrina della prudenza la cui complessi-

tà in questa fase si dispiega riprendendo motivi segnalati nelle *Erläuterungen* [37].

Ogni filosofia pratica, scrive Kant, è soggettiva o oggettiva. Quella soggettiva riguarda la possibilità di condotte buone, condizioni della perfezione, oppure condotte reali. Quella oggettiva o prescrive i mezzi per un fine universale (cioè la felicità) o ordina il fine che rende degni di essere felici (R 6619) [38]. Nel problema dei mezzi sono comprese intenzione ed esecuzione: «I mezzi sono solo la forma dell'intenzione e il metodo dell'esecuzione, il fine è la materia. Le azioni sono razionali o secondo mezzi o secondo fini; nel primo caso la ragione determina la forma, nella seconda anche la materia dell'intenzione» (6598). Bisogna profilare a questo livello le conseguenze della differenziazione della pratica. Ciò che muove le azioni, se è soggettivo è impulso; se è oggettivo è motivo. I motivi, oggettivi, sono o pragmatici o morali (6601). Nella moralità si dà la razionalizzazione compiuta del fine: il bene. La *Weisheit* ha come fine soltanto il bene mentre la prudenza mira alla felicità (R 6611).

Come si vede si danno due tipologie di razionalizzazione: una che riguarda i mezzi e una i fini. La dottrina della prudenza viene adoperata per profilare i fini in una razionalizzazione limitata ai mezzi, ad una intenzione mondana; e per profilare questi stessi fini in una razionalizzazione che li comprende, con un forte tratto religioso (la santità) [39]. L'intera struttura dualistica che ordina

[37] Le riflessioni a cui ci riferiamo sono le seguenti: 6601, 6611, 6612, 6618, 6621 appartenenti presumibilmente agli anni 1769-70.

[38] Il tema della *Würdigkeit*, della dignità di essere felici, che connota profondamente la dottrina della virtù-dovere nelle opere critiche, è derivato dalla filosofia stoica di Zenone (6616): ottenere il massimo di felicità solo attraverso la virtù (6584). Per la altre riflessioni dove ricorre il tema, oltre queste già citate, cfr. 6610, 6628.

[39] In questo secondo profilo che comprende dignità e felicità, la conoscenza di ogni dovere è intenzionata — e qui si capisce l'importanza del disciplinamento interno — come «comando divino». Cfr. LEHMANN (c); («Wahre Religion, scrive Kant, ist die Gesinnung der Leistung aller Pflichten — die nur in der Welt ausgeübt werden können — als göttliche Gebote. Nicht die göttliche Gebote — willkürliche — als ein

mezzi e fini in tipologie razionali diversificate non è, però, che un primo tratto. Il rapporto mezzi-fini si riferisce ad una differenziazione più profonda di dottrina della prudenza e dottrina della virtù-dovere. È in gioco se i mezzi hanno la proprietà di produrre il fine e se il fine, prodotto, è contenitore dei mezzi — è il fine che ha la proprietà di determinare i mezzi.

La differenziazione, da Kant più volte pensata, è meno scolastica di quel che sembra, se riferita al contesto di pensiero nella crisi del modello cetuale e alle formule del comando capace di validare l'ideale del modello prussiano [40]. Se si vuole è il problema concreto connesso alla costruzione dottrinale di un potere irresistibile rispetto alla quale importa il mezzo che il fine determina tramite la sua propria irresistibilità.

Nella tipologia della prudenza e nella tipologia della saggezza, il soggettivo delinea un'organizzazione diversificata del potere, della relazione gerarchica, della formula del comando e del significato dell'obbedienza. L'attore della dottrina della prudenza si presenta con una maschera ancora «naturale», non del tutto *mos*, costume, ragione, dominio, forza produttiva. È solo un individuo che ha come suo fine l'istintualità, l'appagamento, il benessere materiale. È una figura confusa: un po' cortigiano, un po' servo, un po' borghese intelligente.

In una dottrina invece «del tutto costumata», *moralisch*, la crisi cetuale di cui l'individuo è espressione viene risolta. La natura non ha nessun valore suo proprio («einen eigentümlichen Wert»); la maschera che l'attore assume è il valore dell'uomo, la persona («persönlicher Wert») (6618), una funzione significativa in generale, l'uomo come funzionario universale — la morale come

Pflicht»). Per il rapporto mezzo-fini in Kant e razionalizzazione della *Klugheitslehre*, cfr. Ritter, pp. 223 ss. Per i rilievi sul lavoro di Ritter, cfr. Operer.

[40] Sul modello prussiano e il problema storico dei ceti rinvio a Schiera (c) e (d); Cervelli; Corni.

burocrazia, amministrazione, istituzione [41].

In questa configurazione una *Lehre der Tugend* non riferisce soltanto l'azione al rapporto con gli oggetti della sensibilità, e la forma della ragione ai mezzi. In una razionalità così strutturata, internamente permane un potere irrisolto ed una forte quota di fortuito che non è amministrato. Per amministrarlo bisogna ripensare la relazione e le funzioni di *Wohlbefinden* e *Wohlverhalten*, tra benessere materiale e buona condotta. Nella lunga R 6584, dove Kant ragiona le origini antiche, retrospettivamente, si può cogliere l'orientamento dell'intera questione. Il *Wohlbefinden* attiene alla materialità, al terrestre, al mondano. La sua composizione si dà nell'appagamento del desiderio istintuale («Das Wohlbefinden besteth aus der Verhältnis des Genusses zu den Begierden»). Il *Wohlverhalten* attiene alla spiritualità, al celeste, alla coscienza. La sua composizione si dà nel rapporto del comportamento con la coscienza («Verhältnis des Verhältens zum Gewissen»).

I mezzi adeguati al benessere si trovano nei piaceri sensibili; quelli adeguati alla buona condotta si trovano nella virtù. Gli antichi, che non possedevano il modello religioso entro cui ricomporre le due dimensioni, hanno fatto dei loro ideali, epicurei e stoici, una chimera. Tuttavia una veduta neo-stoica è necessaria al moderno. Non è col benessere, con la felicità, con l'utilità dell'individuo «naturale», ovvero con questa finalità, con la moralità che si origina da questo *Stand*, che si codifica e si regolamenta la dimensione del fortuito; bensì con la dignità della persona, col valore. «Die Zufälligkeiten des Zustandes waren doch der Persohn nicht eigen» scrive Kant a proposito di Zenone (6621); il fortuito non è una proprietà della persona.

Questa posizione variamente articolata e ripetuta si in-

[41] Per il ruolo del principio di personalità nella *Vorlesung über Ethik*, nella *Grundlegung* e nella *Seconda critica*, cfr. la discussione fatta recentemente da HAARDT.

contra anche nel contesto tematico di ordine naturale e umano (6590). Non a caso l'accento è posto sul *debere* e sul corpo. I doveri verso se stessi, scrive Kant, riguardano il motivo del valore della persona non della condizione. Alla propria persona appartengono anima e corpo e la loro perfezione. La perfezione non sta in beni accidentali, per esempio scienza, salute, ma in beni essenziali. Ad ogni piacere devono essere anteposte le perfezioni del proprio corpo. Solo in considerazione di grandi obbligatorietà, come per es. conservare la propria castità, osservare il diritto di un altro, allora il corpo non è considerato rispetto alla persona. La morte stessa è congiunta al valore della persona.

Il tratto della persona diversifica fortemente la costruzione kantiana di epicureismo e stoicismo. Epicuro dava valore soltanto alla condizione e non conosceva il valore interno della persona, Zenone non concedeva niente al valore delle condizioni, ma riconosceva solo il valore della persona. Il valore passava o troppo sotto o troppo sopra la natura umana (R 6837).

Il problema moderno è l'integrazione di alto e basso, mediante la circolazione e la sottomissione del soggettivo nell'oggettivo, del mezzo nel fine, della felicità nella dignità, dell'utilità nel valore, dello *Stand* nella *Person*. La dinamica della gerarchia virtuosa, può essere così espressa: «Ciò che è proprio della persona è più appropriato di ciò che è della condizione; e ciò che è da attribuire alla libertà, ancora di più, e ciò che è da attribuire alla moralità è appropriato al più alto grado» (6781).

In questa gerarchia si configura la dimensione della speranza fortemente strutturata, che frena e domina l'immediatezza del mondo vitale. «L'uomo non può sperare di essere felice se non diventa un uomo migliore. Il desiderio della felicità è egoistico, il desiderio di diventare migliore è morale. Solo il desiderio morale è esaudibile» (R 7093). La moralità è la razionalità più alta che perturba il mondo della vita e l'ethos storicamente legato ad esso. Non un ceto particolare ma un ceto *überhaupt*

capace di sostenerla, le è adeguato. Ciò che distingue questo ceto generale di persone è la v o l o n t à, la formazione della volontà: la forma che la volontà assume in relazione agli affetti e al pensiero, al comportamento e alla coscienza.

Questo tratto del ceto generale appartiene del tutto, nei suoi elementi, alla tradizione occidentale. Maschera e supporto della condotta è la persona che esclude la natura e gioca un ruolo per acquisire un valore interno assoluto. Ed è sintomatico che già nel primo settecento era considerato persona l'uomo che viveva nella *bürgerliche Gesellschaft* e riceveva il suo *Stand* per natura e per diritto.

III. *Il disciplinamento interno: le regole e i sentimenti*

1. La R 6581, come abbiamo visto, iscrive la regola della prudenza nella differenziazione con la regola dell'eticità. In sostanza Kant utilizza prudenza ed eticità per contestualizzare una funzione di disciplinamento, per differenziare un passaggio che si dà nel processo di razionalizzazione del costume europeo, fissandolo in una costellazione concettuale: dalla regolamentazione delle *Manieren* alla regolamentazione dell'intenzione, dal costume della *Politesse* a quello della *Ehrlichkeit* (6901, 7066), dalla costrizione dell'abitudine e dell'autorità alla costrizione razionale (6695) [42].

Negli anni '60 questo passaggio è da Kant configurato più volte, ripensando l'indagine dei moralisti, ponendo al centro, sul piano dottrinario, il disciplinamento interno: la dimensione, del tutto moderna, dei sentimenti, in quanto vissuti indeducibili [43].

Nella R 6581 citata si passa dalla dottrina della pru-

[42] Per momenti della processualità storico-filosofica di questa razionalizzazione, cfr. DINI, pp. 50 ss. e 64 ss. Indicazioni in MITTNER (a).
[43] Cfr. la voce *Affekt*, cit.; ABBAGNANO; non solo per i riferimenti a Kant, CROCKER (a).

denza alla dottrina dei sentimenti morali. Non è, rispetto al profilo dei sentimenti, significativi della composizione del sociale, che un primo passaggio, un accenno a due fasi del moderno. Vedremo subito la determinazione ulteriore che delimita ancor più la tipologia dottrinaria del sentimento. Il problema di questo passaggio, della diversificazione delle regole era stato posto da Kant già nel 1762 e non a caso in riferimento al profilo del *debere*.

«Si deve fare questa o quella cosa ed ometterne un'altra; ecco la formula con la quale si esprime ogni normatività. Ma ogni dovere esprime una necessità di azione ed è suscettibile di un duplice significato. Infatti o io devo fare una cosa (come mezzo) se voglio un'altra cosa (come fine); oppure devo immediatamente fare un'altra cosa e realizzarla (come fine). Nel primo caso si potrebbe parlare di necessità dei mezzi (*necessitas problematica*), nel secondo di necessità dei fini (*necessitas legalis*). Il primo tipo di necessità non indica normatività alcuna, ma soltanto la regola, come soluzione di un problema, che indica quali sono i mezzi. Chi prescrive ad un altro quali sono le azioni che egli deve compiere od omettere, se vuole favorire la propria felicità, potrebbe bensì includere nei suoi precetti tutte le dottrine della morale, ma queste in tal caso cessano di essere norme; sarebbe come dire che è una norma quella di tracciare due segmenti di cerchio quando voglio dividere in due parti uguali una linea retta; e cioè non si tratta affatto di norme, ma soltanto di regole per una condotta prudente [geschickt] onde ottenere il proprio scopo. Dato che l'uso di mezzi non ha necessità alcuna, se non nella misura che si addice al fine, tutte le azioni che la morale prescrive sotto la condizione del raggiungimento di certi fini, sono casuali [zufällig] e non possono essere dette norme, finché non si sono subordinate ad un fine necessario in sé» [44].

Come si vede la differenziazione tra prudenza e morale, posta nell'articolazione di mezzi e fini, di felicità e

[44] Cfr. *SPc* 244-246; *KGS* II, 298-300. Victor Delbos connette la distinzione tra problematico e legale a quella tra imperativo ipotetico e categorico (cfr. Delbos, p. 84). Nello stesso contesto espositivo Delbos sottolinea che Kant definisce legale la razionalizzazione dei fini, il *debere* capace di raccogliere un comando impersonale, puramente razionale. Nella R 6764 Kant distingue la legalità in giuridica o etica, secondo se la motivazione del *debere* è dovuta al timore o all'intenzione. Su questo concetto di legalità che comprende etica e diritto, cfr. Ritter, cap. II, in part. pp. 45 ss.; e per l'opposizione metodologica a Wolff cfr. Malter (b).

dovere, delinea le due tipologie di razionalizzazione presenti nelle *Reflexionen* citate mediante la connotazione forte del fortuito e la funzione delle regole [45]. Il fortuito è segno di una integrazione non compiuta, non perfetta, tra mezzi e fini, tra interno ed esterno, tra alto e basso, tra comando e obbedienza, tra organizzazione del potere e mondo della vita.

Fortuito, prudenza e virtù vanno di nuovo ridisegnati nella specificità del loro compito e nella loro congruenza di un modello. È un processo secolare che in questa articolazione concettuale viene ricomposto ancora, dopo la prima speculazione moderna [46]. E necessariamente in questo contesto Kant accumula nel suo magazzino filosofico riflessioni riguardanti norme, comandi, volontà che richiedono un ordine di indagine dottrinale mancante in Wolff-Baumgarten ma anche nei moralisti francesi e inglesi.

Esemplare, mi sembra, tra le *Erläuterungen*, la R 6474, dalla periodizzazione incerta, che riprende la questione della normatività (*Verbindlichkeit*): il fondamento della normatività di un'azione è *praeceptum*, comando. Il fondamento universale della normatività di una specie di azione è *lex*, legge. Quando il fondamento della moralità dell'azione è l'arbitrio, si dà *lex positiva.*

La presa di distanza da Wolff-Baumgarten è a questo riguardo sintomatica. Bisogna distinguere in più ambiti la *philosophia practica* e connotare fortemente le dottrine che in essi si esprimono. Sostanzialmente il fortuito viene abbinato alla prudenza (l'operazione speculativa è in una

[45] Anche nelle *Osservazioni sul sentimento del «bello» e del «sublime»* troviamo l'opposizione di virtù e fortuito: «Non potremo certo chiamare virtuosa quella disposizione d'animo la quale dia origine ad azioni che, pur potendo trarre origine anche dalla virtù, nascono però da un principio che solo casualmente si accorda con questa e, per sua natura, può anche contrastare sovente con le regole generali di essa» (*SPc* 302; *KGS* II, 215). La prudenza è una virtù segnata dal fortuito, perché connota una opposizione, una resistenza.

[46] DINI, STABILE, pp. 82 e *passim*; BATTISTA.

veduta storica, veramente sintomatica), la perfezione, ad una dottrina della normatività, dell'obbligazione riarticolata (R 6457). Si capisce in questo contesto l'importanza della riflessione kantiana sulla perfezione, compiuta negli anni '50 e da Kant stesso ammessa: «mi sono dovuto persuadere che in una più rigorosa conoscenza di essa stia nascosto moltissimo, che può chiarire la natura di uno spirito, il nostro proprio sentimento, e anche i concetti primi, della *filosofia pratica*» («was die Natur eines Geistes unser eigen Gefühl, und selbst die ersten Begriffe der praktischen Weltweisheit»)[47].

I riferimenti sono espliciti e concordano con le tematiche che emergono intorno alla ridefinizione della prudenza. Non solo sono in gioco i concetti originari della filosofia pratica e la loro differenziazione ma anche la composizione del *Gefühl*: se e in che misura si rinviene in esso la dimensione morale; e se la dimensione morale del sentimento si può configurare in più tipologie regolatrici del vissuto. Si tratta di vedere, ed è un punto importantissimo nella valutazione del disciplinamento, come queste tipologie si riferiscono ai sentimenti, come li regolano.

Ancora nella *Preisschrift* la questione è così posta:

«Pur dovendo essere possibile di raggiungere, nei primi principi della morale, il massimo grado di evidenza filosofica, pure i concetti fondamentali supremi della normatività devono ancora essere determinati con maggior sicurezza; e a questo riguardo i difetti della filosofia pratica sono ancor maggiori di quelli della filosofia speculativa, visto che ancora si ha da stabilire se decida di questi primi principi la sola facoltà conoscitiva, ovvero il sentimento (il primo fondamento interno della facoltà di desiderare)».

Le *Reflexionen* che ora citeremo si riferiscono a questo contesto in quanto esplorano l'ordinarsi del sentimento in due tipologie.

[47] Cfr. *SPc* 132; *KGS* II, 90. Per la rilevanza dell'opera nell'etica kantiana cfr. SCHMUCKER (a), pp. 52 ss.

2. In relazione alle inclinazioni e ai sentimenti, le regole configurano il mondo interno, emozioni e passioni, in modo diseguale e con tratti che disegnano perfino la possibilità e la condizione di sentire — connotano un costume, un'etica.

Come abbiamo già visto Kant, da una parte, pone le regole della prudenza in quanto non presuppongono particolari inclinazioni o sentimenti ma soltanto un particolare rapporto di questi con l'intelletto — il quale, dirà successivamente, è bene solo *mittelbar*, mezzo per altri beni o per la felicità (R 6598); e dall'altra pone le regole dell'eticità (*Sittlichkeit*), che si correlano invece ad un sentimento corrispondente congruente al bene.

Come è facile vedere, i termini del problema sono gli stessi della *Preisschrift*: là si poneva la questione se ciò che regola la pratica era la facoltà conoscitiva o il sentimento, qui si pone l'intelletto come una forma di regolamentazione e il sentimento morale come un'altra. Per di più la differenziazione è data in un riferimento dottrinario. La riflessione sulla perfezione dà i suoi frutti.

Schmucker sostiene che il senso della R 6581 si comprende solo in riferimento a Rousseau e a Hutcheson [48]. E del resto sono noti questi influssi tematici su Kant. Ciò che qui però si tenta di sottolineare è la linea di demarcazione che Kant stabilisce, mediante Rousseau e i moralisti inglesi. La dottrina della prudenza si dà prima di Rousseau e Hutcheson o comunque riguarda un'analisi e una regolamentazione nella quale non si palesa il sentimento morale, né si differenziano ancora particolari inclinazioni e sentimenti ma solo un particolare rapporto dell'intelletto. La dottrina della prudenza è dottrina dell'intelletto (R 6613). Il sentimento morale delimita la dottrina della prudenza, la ridefinisce. Ed è indubbia la rilevanza degli strumenti di questa ridefinizione, anche se Kant li considererà in seguito inadeguati. L'insufficienza

[48] Cfr. SCHMUCKER (a), p. 302.

del sentimento morale nel ridefinire compiutamente la dottrina della prudenza non muterà infatti il problema della differenziazione di *Klugheit* e *Sittlichkeit*. Anzi lo potenzierà ancora di più e, a mio avviso, nel segno della formazione del modello prussiano.

A questo riguardo la risoluzione dei moralisti, francesi ed inglesi, della congruità pratica di sentimento e morale, di natura e costumi appariva legata ad un modello sociale e del disciplinamento troppo povero per la complessità tedesca. *Politesse, Honnêt'homme, Gentleman,* non sono tutta la pratica, tutto il disciplinamento; ma solo un ambito della pratica, dove propriamente non si dà ancora il nocciolo duro, metafisico, della disciplina e della costrizione — la congruità voluta di soggettivo ed oggettivo. Di lì a poco Kant fa un'ulteriore distinzione che ha a che fare sempre con l'indagine moralistica e con il suo segno cetuale. La si trova nella R 6598 che appartiene presumibilmente alla fine degli anni '60 o anche prima e che così riassumo: L'intelletto, egli scrive, è mezzo per altri beni o per la felicità. Il bene immediato può essere colto solo con la libertà. La libertà non è legata alla condizione di un sentimento privato (*Privatgefühl*) anche se ha un rapporto con il sentimento sia in quanto si riferisce a ciò che è desiderabile, sia in quanto si riferisce al sentimento generale (*überhaupt*). Il valore assoluto della persona risiede nella bontà del suo libero arbitrio. Come la libertà è il motivo del cominciamento, così essa contiene la bontà autonoma.

Il sentimento morale non è un sentimento originario («Das moralische Gefühl, ist kein ursprünglich Gefühl»), esso è fondato su una legge interna necessaria, di sentire ed esaminare se stessi secondo un punto di vista esterno («ausserlicher Standpunkt»; si potrebbe dire non interno al ceto). Cioè secondo la personalità della ragione; là si sente se stessi nell'universale e si considera il proprio *individuum* come un soggetto fortuito («als ein zufällig Subjekt»), un accidente dell'universale («accidens des allgemeinen»). In quanto il fortuito è un indica-

tore della dottrina della prudenza Kant sposta la dottrina del sentimento morale dalla parte della prudenza e stabilisce come spartiacque etico la dottrina della personalità razionale e la bontà del libero arbitrio [49].

È in questa costellazione dottrinaria che si può dare disciplinamento, costrizione non più legata ad uno *Stand* particolare, non derivata dalla composizione materiale di rapporti, ma dispiegata come libertà dagli altri, dai vincoli personali [50]. È, se si vuole, il problema dell'astrazione, del metodo, dell'ordine, che riconfluiscono nell'articolazione della dimensione pratica. La razionalizzazione del sentimento nella persona regola il fortuito dell'individuo, del soggettivo, rende costumato il sentimento in modo che i principi del giudizio diventano determinazione del soggettivo e le regole assolute la determinazione delle massime (R 6796).

La prudenza, sia se delimitata all'utile, sia se incorpora il fortuito del sentimento morale, esibisce l'inadeguatezza e al tempo stesso la necessità di un ordine tramite il quale ricapitolare la storia del comportamento morale e politico [51].

Rispetto alla costellazione concettuale inerente alla nostra tematica, Kant distingue una «Ordnung der Natur» e una «Ordnung der Betrachtung über den Menschen», estremamente significativi dello sviluppo tematico più sopra delineato. In particolare emerge il ruolo della perfezione: una perfezione prudente e una virtuosa. Nella R

[49] Cfr. anche la (2) R 6589 in cui Kant dice, molto realisticamente, che si può pensare una volontà indipendentemente dal suo soggetto.

[50] Sull'ipotesi dell'origine dei sentimenti morali cfr. RR 6623 e 6626.

[51] Sia consentito riportare un aneddoto. Questa posizione intorno al fortuito, all'utilità, al danaro e alla felicità è una costante del pensiero e del carattere di Kant. Ricorda Borowski che Kant dopo la pubblicazione della *Religione*, parlando del rischio di perdere lo stipendio, gli diceva che «Secondo lui, essere o diventare ricchi non è che un caso fortunato del quale, quando capita senza che lo si cerchi, si può certo essere contenti: ma non per questo ci si può considerare felici». Cfr. BOROWSKI-JACHMANN-WASIANSKI, p. 59.

6590 Kant annota: «Ciò che contribuisce alla felicità dell'uomo non appartiene perciò alla sua perfezione. Se l'uomo onesto è infelice e il vizioso è felice, non è l'uomo imperfetto, ma l'ordine della natura». A quest'ordine va opposto un ordine umano intorno al quale Kant fa, tranquillamente, le sue considerazioni nella successiva R 6593.

3. L'ordine per analizzare l'uomo, scrive Kant, è il seguente:

«1) L'indeterminatezza naturale nel modo e nella proporzione delle sue facoltà e inclinazioni e la sua natura capace di figure di ogni sorta.

2) La determinazione dell'uomo. Lo *Stand* proprio dell'uomo: se esso consiste nella semplicità [Einfalt] o nella cultura più alta delle sue capacità e nel più grande godimento dei suoi desideri [Begierden]. Se dal grado delle capacità risulta anche uno scopo ultimo naturale, anche se difficile da raggiungere.

Se le scienze appartengono naturalmente a ciò.

Del selvaggio o dell'uomo (rozzo). Se questa condizione è uno stato di diritto e di appagamento («Stand des Rechts und der Zufriedenheit»). Differenziazione tra la perfezione personale dell'uomo rozzo e quella che ha rispetto agli altri. Se l'uomo può rimanere in questa condizione.

3) L'uomo di natura considerato solo secondo le sue personali proprietà senza riguardo alla sua condizione. Il problema qui è cosa è naturale e cosa proviene da cause esterne e fortuite. Lo stato di natura è un ideale del rapporto esterno dell'uomo soltanto naturale, cioè rozzo. La condizione di società può essere costituita anche da persone con proprietà soltanto naturali.

4) Emilio o l'uomo costumato. L'arte o la cultura delle forze e delle inclinazioni, che è consona al massimo con la natura. Con ciò viene migliorata la perfezione naturale.

5) Nella considerazione esterna (*). Il contratto sociale come unione di cittadini [Bürgerbund] o l'ideale dello Stato di diritto (secondo la Regola dell'uguaglianza), considerato in astratto senza tener conto della natura particolare dell'uomo.

6) Leviatano: la condizione della società che è misura della natura dell'uomo. Secondo la Regola della sicurezza. (Io posso stare in uno stato [Stand] di uguaglianza e avere la libertà di

essere e potere anche nell'ingiustizia, oppure in uno stato [Stand] di sottomissione senza questa libertà).

7) L'unione dei popoli [Völkerbund]: l'ideale del diritto delle genti [Völkerrecht], come perfezionamento delle società in vista dei rapporti esterni.

Il contratto sociale o il diritto pubblico come fondamento del potere più alto [oberste Gewalt]. Leviatano o il potere più alto come fondamento del diritto pubblico.

(*) [Nota aggiunta al punto 5 della scaletta]

Lo stato [Stand] di natura: un ideale di Hobbes. Qui è considerato il diritto nello stato di natura e non il *factum*. Viene dimostrato che uscire dallo stato di natura non è arbitrario, ma necessario secondo le regole del diritto.

Nel diritto di guerra tra persone singole va perduto tutto il materiale del diritto; ma per i popoli, poiché ogni singolo può essere considerato in pace con ogni singolo, si ha un diritto di attaccare il tutto e appropriarsi dei beni che appartengono ad esso».

Nel contesto del discorso, qui tentato, questa riflessione di Kant è importante per più di un motivo. Non solo per la ricostruzione delle fasi del suo pensiero ma soprattutto per la continuità e la composizione del quadro tematico entro cui si dà l'elaborazione del disciplinamento. Con la distinzione a più ritagli tra uomo costumato e uomo naturale, tra uomo legato allo *Stand* e svincolato da questo, ci sembra che Kant porti avanti i punti fissati nella precedente riflessione 6579 e consolidi la veduta con cui risale e mette insieme fonti antiche e moderne [52].

Si comprende chiaramente nella differenziazione, sottolineata con grande finezza, tra costume e natura, la particolarità del sentimento morale, il livello di raziona-

[52] Le riflessioni 6593 e 6579 appartengono allo stesso periodo 1764-1768. Ambedue le riflessioni contengono una «scaletta». La seconda di dimensione maggiore e più complessa sembra uno svolgimento della prima. L'importanza di questa riflessione è stata notata in Italia, per primo, da E. Oggioni che riferisce la riflessione all'influenza di Rousseau su Kant in questo periodo, e associa *Riflessioni* e *Annotazioni* alle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*: cfr. OGGIONI, pp. 231-266.

lizzazione che in esso si gioca. L'altra varianza dell'eticità, su cui Kant torna più volte, per diversificare tipologicamente morale della prudenza e morale della virtù, nella loro rilevanza disciplinare, si dà nella quota di indeterminatezza e determinazione stabiliti ai punti 1 e 2.

Natura e cultura si oppongono nella capacità o meno di determinare l'uomo, di fissarlo in un sistema che esalta le sue capacità ed i suoi *Begierden*, nella razionalizzazione di un fine a cui appartengono già ora problematicamente le scienze [53]. E va sottolineato anche come Kant è consapevole (o comunque si fa interprete) del fatto che la questione di una *höchste Kultur* è un *natürlicher Endzwek*: il fine naturale va posto all'interno di un livello di razionalizzazione più alto e complesso di quello stabilitosi nella dottrina della prudenza e di quello corrispondente ad uno stato di semplicità [54].

Ma alcune osservazioni vanno fatte ancora attinenti al disciplinamento e riferite al punto intitolato «Del selvaggio» e a quello successivo.

Dopo aver posto, nel suo «Ordine di considerare l'uomo», il problema se lo stato dell'uomo rozzo è uno *Stand* di diritto e di appagamento, Kant introduce la stessa tematica che egli ragiona nella tipologizzazione della *Klugheit*: la differenziazione tra perfezione personale dell'uomo rozzo e quella nei rapporti con gli altri, cioè tra la rozzezza interna e la cortesia esterna o viceversa tra incapacità di gestire la *Manieren* e perfezione interna. E si chiede se l'uomo può rimanere in questa condizione [55]. La risposta data nel punto successivo è compatta.

[53] Su *Politesse, Civilisation* e *Kultur*, oltre ELIAS, cfr. GUSDORF, pp. 333 ss.

[54] La costrizione, per Kant, va riformulata per il perseguimento di questo fine; costrizione e libertà fanno tutt'uno. Per un esito di questa impostazione cfr. ELIAS (c), «Fra costrizione e autocostrizione», pp. 320 ss.

[55] In effetti in quest'*Ordnung* Kant sottolinea da un lato lo stato di rozzezza naturale, dall'altro lo stato di disciplinamento esteriore. Tale tematica era largamente conosciuta dai moralisti anche in Germania attraverso il percorso che a metà '600 aveva compiuto la trattatistica sul comportamento. Cfr. BONFATTI, p. 169.

Dell'uomo legato allo *Stand* di natura bisogna differenziare le proprietà sue proprie in modo da distinguere ciò che è naturale e ciò che è fortuito. Dalla confusione dei due tratti si può dare una condizione sociale di persone che hanno connotati naturali improntati all'ideale dell'uomo rozzo, non coltivato, senza cultura, senza sentimento morale e razionalizzazione interna.

A questi problemi si riferisce Kant nella *Nachricht*[56] con un linguaggio simile e con gli stessi accenti sul fortuito, sullo *Stand*, sul *debere*, sullo scambio tra costume e natura, rilevati nella R 6593. In questo scritto, dopo aver informato che farà lezione esponendo la filosofia pratica e la dottrina della virtù di Baumgarten da una parte e i saggi incompiuti e insufficienti sulla morale di Shaftesbury, Hutcheson e Hume dall'altra, Kant delinea la cor rezione che apporterà e che getta una luce sulla curvatura di queste riflessioni.

Nella dottrina della virtù, egli dichiara di voler sottolineare, ogni volta, storicamente e filosoficamente, ciò che accade prima di mostrare ciò che deve accadere. Sull'altro versante renderà chiaro (come nell'*Ordnung* citata) il metodo secondo il quale si deve studiare l'uomo, non secondo la condizione fortuita in cui si trova («zufälliger Zustand» che, si può interpretare, è quella dell'individuo emerso dalla crisi dei ceti e non ancora ristrutturato nella persona) misconosciuta quasi sempre dai filosofi; ma secondo la natura degli uomini che rimane sempre la stessa. Così si verrà a conoscere la perfezione congruente all'uomo nello stato di rozzezza («Stand der Rohen»), quella a lui congruente nello stato di semplicità saggia («Stand der weisen Einfalt»), e ciò che è prescritto alla sua condotta quando egli esce da entrambi questi confini, ma è ancora lontano dal pervenire al grado più alto della perfezione fisica e morale.

56 *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesung in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*, in *KGS* II, pp. 311-312.

Sia che si tratti di Rousseau o di Hobbes sia che si tratti dei moralisti inglesi o tedeschi, il problema di Kant è la definizione di uno *Stand* generale, connesso con una dimensione *oberst*. A questo fine egli distingue l'ideale dello *Stand* di natura e l'ideale dello *Staatsrecht*.

4. Nel contesto di questa *Ordnung* si comprende maggiormente il rilievo disciplinare del rapporto regola-sentimento. Si tratta di formulare la congruità di razionalità-irrazionalità, di organizzazione e mondo della vita.

Come è noto, questa tematica, se non questa strumentazione, è presente nella *Critica della Ragion pratica* a proposito del movente, ancora una volta una dimensione del soggettivo. Anche lì si distingue tra sentimento prodotto dalla ragione e quindi morale virtuosa, costumata, e sentimento ancora naturale, ancora legato al mondo della vita e alle sue regole, classificate, significativamente, già nelle *Reflexionen*, come quelle dell'inclinazione privata e della *Selbstliebe* (R 6586) [57].

La volontà strutturata moralmente, dice Kant nella *Critica*, non può essere mediata da «un sentimento di qualunque specie» (*CRP* 89) («eines Gefühls, welchen Art es auch sei»). Nell'insieme di questi sentimenti si dà l'egoismo (*CRP* 214). Come si dice in queste *Reflexionen*, da una parte c'è il sistema dell'*Eigennutz*, dall'altra la *Tugendliebe* (R 6606). Egoismo, amor proprio, felicità, sistema dell'appagamento, sono tratti costruiti nella dottrina della prudenza, che attengono al disciplinamento ed all'organizzazione di potere in essa incorporato.

Kant pensa nelle *Reflexionen*, come nella *Critica* (e nell'*Antropologia*), che questa morale, di segno cetuale, dei sentimenti degli *elegans de cour*, vada non superata,

[57] Nella R 6631 Kant distingue, tra i motivi soggettivi della morale, empirici e fortuiti, il sentimento morale della *Selbstliebe* che, pensando a Mandeville, definisce immorale. Per la differenziazione tra *Selbstliebe* e *Eigenliebe* cfr. R 6894.

ma integrata, letteralmente, nello «stato di diritto»[58]. Non a caso, nella *Critica*, cita Fontenelle e diversifica il sentimento secondo se si dà in un contesto cetuale, di fronte ad un «gran Signore» o ad una legge impersonale. Nel primo caso la morale della prudenza regola il comportamento ma non il mondo interno; nel secondo caso, invece, si dà integrazione razionale che coinvolge nel tutto il *Gefühl*: si sente come è razionale sentire, non secondo uno *Stand* ma *überhaupt*.

Nelle *Reflexionen* questa differenziazione è configurata in termini di processi primari e secondari: soltanto il sentimento morale diventa inclinazione; gli altri, per es. l'onore, provengono da quella (R 6599)[59]. L'onore è segno di uno *Stand* che, pur non confuso con le inclinazioni, non le ha razionalizzate del tutto. Esso è il sentimento del costume, che attribuisce valore, regola la condotta, secondo ciò che «andere denken». A ciò Kant oppone un costume che non si origina ma si applica allo *Stand* e configura un sentimento per il quale è valore ciò che ognuno non può non pensare dentro di sé[60].

[58] Che Kant avesse in testa la critica del modello di corte, lo si ricava anche dalle testimonianze della sua vita. Dice Borowski, nella sua descrizione, che Kant, in una lezione del 1758, «ci chiarì che la parola cortesia riguarda, a rigore, le maniere che si adottano a corte, in parole e gesti; ci avviò all'urbanità che egli preferiva di molto alla cortesia, ecc. Fu una lezione molto istruttiva per tutti noi e si vedeva che di quelle spiegazioni egli stesso si compiaceva» (p. 55). Kant «cercava la conversazione schietta, senza ricercatezze ... e non si curava di evitare espressioni volgari, miste a provincialismo ... Chiunque, di qualunque ceto, era benvenuto alla sua tavola, purché non volesse mettere in rilievo il suo ceto a scapito di altri e non intendesse di darsi arie particolari» (p. 50). Per carattere Kant «non poneva mente alla diversità del ceto» (p. 53) e «per principio rispettava sempre le autorità e i superiori ... Diceva spesso che alle leggi del paese, agli statuti, agli ordini della polizia bisogna essere rigorosamente ossequienti, anche se qualche volta non se ne è contenti, o, secondo il proprio criterio individuale, non si può essere soddisfatti» (p. 61). Per queste citazioni cfr. BOROWSKI.

[59] Cfr. la voce *Ehre*, in *GGHL*, vol. II, pp. 1-63, e in RITTER (b), II, pp. 319-323 (e bibliografia).

[60] La rilevanza di questo spostamento dall'esterno all'interno, dall'onore alla dignità al rispetto è così esposta da Elias: nella società cetuale «l'opinione sociale ha ben altra importanza e funzione che in un'altra più vasta società professionale borghese ... Il concetto di 'onore' ed i suoi

È tutta la dialettica simulazione-dissimulazione che muta. Il *Grund* che connette moralmente il *Befehl* con la volontà diventa naturale; al contrario quello che connette signore e servo è *willkürlich* (6646)[61] e quindi incapace di porre razionalmente lo stato di società, integrando razionalità e potere, Hobbes e Rousseau, alto e basso. In effetti questo sentimento virtuoso che nella definitiva configurazione della critica costituisce l'*Achtung*, il rispetto, e mantiene i tratti della difficoltà e dell'orrore, che echeggiano nelle *Reflexionen* (6599, 6623), tratteggia ancora il soggettivo, il mondo interno così come si dà, una volta disciplinata la coscienza, stabilito un costume da dentro. Una volta, insomma, che si è riusciti a prospettare, finalmente, come «Die Regeln der Sittlichkeit gehen auf ein besonders gleichnamiges Gefühl» (R 6581).

Con questo sentimento, la sfera dell'appagamento si dà ora in una prospettiva, che, secondo Kant, non è possibile rintracciare nella dottrina della prudenza, legata all'intelletto pratico (R 6613) e quindi al bene solo *mittelbar* (R 6591), che non contiene leggi della volontà (R

derivati esprimono in modo assai appropriato questa importanza e funzione sociale... Si aveva 'onore' fino a che secondo l''opinione' della società stessa, e q u i n d i a n c h e [spaziatura mia] secondo la propria coscienza se ne era membri. Perdere l'onore equivaleva dunque a perdere la propria appartenenza alla 'buona società'... senza di che la (sua) vita diventava priva di valore» (ELIAS, a, pp. 113-114). Lo spostamento di valori teorizzato da Kant reclamava propriamente la perdita dell'appartenenza al «mondo della vita» configurato nell'ethos cetuale e nella dottrina della prudenza: la coscienza non derivava dall'opinione. Per il raccordo tra onore e prudenza v. la voce *Ehre*, in ZEDLER, III, p. 418. Per difendere l'onore, la prudenza insegna a considerare e distinguere il diffamatore, la diffamazione e i modi e la maniera per salvarsi.

[61] La valutazione signore-servo va sottolineata sia per la rottura dell'etica della casa nel suo complesso, sia per la sua ripresa tematica, come è noto, in Hegel. Kant può essere considerato come uno dei passaggi dalla dialettica simulazione-dissimulazione a quella tra signore-servo. In questo passaggio muta parecchio del *theatrum mundi*; l'onore e la dignità ne sono fortemente espressivi per la composizione comportamentale che determinano e insieme per la diversa costellazione concettuale entro cui sono strutturati. Come pensatori del moderno, nella speculazione kantiana si trovano abbondanti tracce del passaggio dalla psicologia politica alla fenomenologia dello spirito. Sulla psicologia politica vedi il saggio di BATTISTA (b).

6613). È infatti solo con la dottrina della virtù-dovere che emerge la differenziazione razionale di godimento (utilità) e valore, di intelligenza e volontà. L'appagamento emotivo e istintuale in sé, secondo la nuova fase del disciplinamento e del costume, non è un valore. Col disciplinamento della coscienza, l'uomo acquista la capacità di appagarsi senza dipendere dal mondo vitale, dai vantaggi della vita (RR 7196 e 7202)[62].

IV. *Stand, überhaupt, oberst*

1. La regolamentazione del fortuito, impossibile in una razionalizzazione che s'arresta ai mezzi, secondo Kant, non si può dare nella tipologia della prudenza[63]. La composizione dottrinaria della prudenza non permette di pensare l'universo delle regole, come rapporto oggettivo tra natura e costume e al suo interno il tratto soggettivo dispiegato: la filosofia del soggetto curvato nella differenziazione e ricomposizione di uomo naturale e uomo costumato.

Vedremo subito l'implicazione disciplinare del fondamento che, nel contesto concettuale kantiano e in riferimento al modello della santità, assume il profilo della prudenza.

Qui ci limitiamo a rilevare che l'accento sul fortuito, nella dottrina della prudenza, stava a significare la composizione materiale ed eterogenea degli attori unificati da un fine naturale ma differenziati nella loro identità. Per Kant si trattava di cancellare internamente questa identità, il senso, pur segnato criticamente, dell'appartenenza ad uno *Stand* particolare, e ridefinire l'interno, l'identità in generale, mediante una dottrina capace di riconfigura-

[62] Sulla R 7202 e il carattere intellettuale della felicità: sulla felicità non come sentita, ma come pensata, cfr. FISCHER.

[63] Cfr. LÜBBE, pp. 154 ss.; e KOSELLECK (c), *Der Zufall als Motivationsrest in der Geschichtsschreibung*, pp. 158-175.

re, in una gerarchia congruentemente moderna, la stratificazione disciplinare della vecchia Europa [64]. A tale scopo era necessaria una struttura, interna ed esterna, che, secondo regole diversificate, avrebbe assicurato un potere irresistibile (R 6583).

La regolamentazione del fortuito, del soggettivo, ha a che fare, come si è accennato, con la connessione di ciò che è *Stand, überhaupt, oberst* — in sostanza con il problema dell'astrazione (RR 6589, 6593, 6595, 6598). R. Koselleck vede nei tre termini il segno di un mutamento linguistico e sociale e riferisce emblematicamente la codificazione di questo mutamento al *Preussisches Allgemeines Landrecht*. La definizione di «Staat überhaupt», l'espressione «überhaupt im Staate» sono significative, pur essendo già note, di una innovazione, di sfumature che portano verso un nuovo concetto di stato. Naturalmente Koselleck attribuisce, oltre che al lessico politico dell'antichità classica e alla tradizione cristiana, al dibattito illuministico sulla forma stato la strutturazione interna delle espressioni linguistiche [65]. Queste, che attengono alla formulazione del comando, modificano il loro senso quando con Kant si sostituisce la questione del carattere della sovranità personale con quella della forma di governo. Mediante il concetto di «stato in generale» si dà la trasformazione della sovranità personale «in un nuovo soggetto di pensiero e questa trasformazione riceve una precisa formulazione giuridica».

[64] Cfr. i riferimenti alla *Metafisica dei Costumi* che fa KOSELLECK (b). Inoltre SCHIERA (e) pp. 961-964.

[65] Cfr. KOSELLECK (e); (b), pp. 33 ss. Inoltre vedi le indicazioni di M. RIEDEL nella voce *Bürgerliche Gesellschaft* in *GGHL*, vol. II, pp. 719-800 in particolare quelle relative alla critica kantiana dei ceti; su questa J. Müller ivi citato. Per la convergenza del discorso di Koselleck e Riedel v. KOSELLECK (b), p. 154 e RIEDEL, *Bürgerliche Gesellschaft*, p. 757. Cfr. inoltre le due letture diversificate di W. HENNIS e J. HABERMAS, *Legitimität heute*, in «Merkur», 1976, pp. 17-56. Il testo di Habermas è stato tradotto, nella versione integrale in (f). Per la nuova configurazione non «mitica» che col Cristianesimo assumono le relazioni essere-dover essere, *iustitia-utilitas*, *auctoritas-veritas* cfr. OPOCHER, pp. 95 ss. Per *Stand* cfr. l'ottimo studio di WEINACHT.

In sostanza si tratta dell'opposizione concettuale tra «Oberhaupt im Staate» e «Oberhaupt des Staates»; o, come annotava Kant (R 6594), tra regole del diritto e regole della prudenza, e, a proposito dell'*Ordnung* con cui considerare l'uomo e il suo *Stand* naturale o costumato, tra *social contract* e *Leviathan*, tra diritto pubblico come fondamento del potere più alto («oberste Gewalt») o il potere più alto come fondamento del diritto pubblico. Questo motivo è ben presente nelle RR degli anni '60. Non a caso Kant lo pone riguardo al problema dell'astrazione e lo riferisce alla regola dell'uguaglianza (che astrae dalla natura particolare dell'uomo) diversificata dalla regola della sicurezza. Metaforicamente è in gioco ciò che sta in alto [66], il vertice gerarchico, il quadro di comando: l'utilità o il valore e i loro supporti soggettivi. Nell'opposizione Hobbes-Rousseau, *Stand-überhaupt*, Kant ha già individuato il nodo della destinazione moderna: la razionalizzazione dell'alto come momento centrale e ineludibile per una stabilizzazione forte dell'obbedienza in un significato [67].

Tutti i sistemi della morale, dice Kant nella R 6635, cercano il più alto (*oberst*) motivo della valutazione morale e la più alta regola della moralità.

In questa ricerca, il problema sta nel comando, nella formulazione di un imperativo morale non condizionato da una *conditio subiectiva*, da un principio empirico e quindi distinto dal fortuito, dagli istinti, dal sentimento. Come esemplificazione delle azioni fortuite ed arbitrarie

[66] Per la metafora dell'«alto» e del «basso» cfr. GINZBURG. Il rapporto alto-basso in Kant è racchiuso emblematicamente nel celebre passo che conclude la *Critica della Ragion pratica*: «Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente, quanto più spesso e più a lungo la riflessione si occupa di essi: il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me». Il profilo di questo rapporto è indicativo anche della trasformazione del sentimento dell'unità perduta con il «divino»; non più melanconia ma «sublime».

[67] Su Kant e la rivoluzione dall'alto, cfr. KOSELLECK (c), *Historische Kriterien des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs*, pp. 67-86. Per il concetto di rivoluzione come razionalizzazione cfr. SCHIERA, *Rivoluzione, costituzione, Stato*, introduzione a *Il concetto di rivoluzione*.

di questi sistemi Kant pone le usanze e il diritto civile (R 6637).

Questi sistemi, in effetti, vengono criticati perché non sono adeguati alla dimensione dell'alto. L'alto è razionalità. La legge razionale più alta e universale è questa: che la ragione possa determinare le libere azioni (R 6802) nel senso che anche il costume interno deve essere sottomesso al giudizio della razionalità, i valori cetuali allo stato di ragione. In questo contesto la costellazione concettuale legata al disciplinamento va trasformata omogeneamente per spostamenti metonimici, puntualmente dovuti, necessari e mai arbitrari. Koselleck rileva insieme alla formulazione dello stato in generale la trasformazione dei connotati del principe in quanto uomo e in quanto sovrano.

Non è il principe (e il disciplinamento configurato nella sua figura singola) che contiene l'uomo ma viceversa. Il principe è contenuto in un uomo in generale. E come è l'uomo così è il principe. L'enfasi posta sull'uomo dallo *Sturm und Drang* mostrava il carattere del sovrano secondo una scala di valori che a partire «dallo scellerato giungeva fino all'uomo grande, potente e all'uomo superiore».

Nelle *Reflexionen* non manca l'annotazione kantiana a questa divaricazione tra principe e uomo, che rimanda a più opposizioni: privato e pubblico, interno ed esterno, diritto e morale. Nella R 6604 già citata, Kant scrive: «Nel carattere di un principe la giustizia e la bontà fanno tutt'uno anche se nel carattere privato possono essere molto scisse l'una dall'altra».

Carattere politico e carattere morale, sono contigui l'uno all'altro; si tratta di vedere, come per prudenza e virtù, dove si dà il segno dell'egemonia, della sovranità, del comando. Se dalla parte della virtù, della ragione, dell'uguaglianza e dell'umanità, dell'uomo in generale o dalla parte della prudenza, delle passioni, della sicurezza e della natura dell'uomo individuale. È il problema, come si vede, della composizione delle regole: come incorporare

in una organizzazione il mondo della vita, secondo quale comando, quale obbedienza, quale produzione e distribuzione delle loro funzioni e significati. Secondo il modello cetuale di corte, delle *Manieren*, dell'utilità e dell'onore, proprio della dottrina della prudenza; o secondo un modello in generale burocratico, del *Gewissen* proprio della dottrina della virtù-dovere, del valore e della dignità [68].

A questo proposito, tra le riflessioni degli anni '60 ne incontriamo una particolarmente significativa in questo contesto.

«Ci sono — annota Kant — diversi gradi di determinazione del nostro arbitrio: 1) Secondo leggi universali dell'arbitrio in generale [überhaupt], il diritto; 2) Secondo regole universali del bene in generale [überhaupt], la bontà; 3) Secondo regole universali del bene privato, l'amore di sé (razionale): 4) Secondo particolari regole di una inclinazione privata, l'impulso sensibile.

I motivi morali sono di gradi diversi:
1) Il diritto degli altri
2) Il mio proprio diritto
3) Il bisogno dell'altro
4) Il mio bisogno
Il proprio utile non è motivo di un diritto.
L'unità di molti non dà diritto verso qualcuno» (R 6586).

[68] Rispetto all'ideale del modello prussiano si potrebbe dire che Kant con la virtù-dovere tenta la stessa operazione che Christian Weise aveva tentato con la *Weltklugheit*, la formazione di uno *Stand* di *Beamten* che rispondeva ad un comando funzionalmente diversificato, non particolare, singolo, ma generale. Per l'operazione di Weise cfr. GRIMM, p. 317. Per l'operazione di Kant si può ricordare la differenziazione del comando nel famoso passo della *Metafisica dei costumi* (*MC* 143-144; *KGS* VI, 314): «il garzone occupato presso un commerciante o artigiano; il servo (non quello che sta a servizio dello Stato); il pupillo (*naturaliter vel civiliter*); tutte le donne e in generale tutti coloro che nella conservazione della loro esistenza (nel mantenimento e nella protezione) non dipendono dal proprio impulso ma dai comandi degli altri (all'infuori del comando dello Stato) mancano di personalità civile e la loro esistenza è in certo qual modo soltanto inerenza». Sui modelli culturali del funzionario nella filosofia politica cfr. gli articoli di Vittorio Ivo Comparato, Salvo Mastellone, Paolo Pasqualucci e Armando Rigobello in *L'educazione giuridica*, vol. IV, tema II. Da rapportare invece alla filosofia i saggi di O. HINTZE raccolti nell'edizione italiana. In un andirivieni, per la differenziazione tra *ministerium* e *servitium* (e dunque del comando), cfr. BOSL, pp. 103-129.

I punti da sottolineare sono qui più di uno. Nell'opposizione di *privat* e *überhaupt* si tratta di misurare la tenuta delle regole al cui interno si dà differenziazione, opposizione e ricomposizione. La catalogazione delle regole si riferisce ad ambiti e quote di disciplinamento. Nel configurarsi della loro differenza si dà una diversificata produzione e distribuzione della relazione gerarchica, della funzione e del significato di uguaglianza e sicurezza.

Come si vede all'indicazione di diritto e morale *überhaupt* è associata la critica dell'utile e della sfera privata [69]. Va sottolineata, nel nostro contesto, l'annotazione kantiana per cui l'utilità non è fondamento del diritto. Kant torna poco dopo sull'argomento, dopo aver delineato l'«ordine per l'analisi dell'uomo» (R 6594):

«L'utile non determina il diritto ma una qualunque singola volontà. Finché ognuno secondo la regola della libertà deve determinare l'utile secondo il proprio pensiero, l'altro non ha nessuna autorità sull'utile, ma ha il potere di giudicare la volontà dell'altro.

La quantità può formare un corpo politico secondo le regole della prudenza, anche se non è corrispondente alle regole del diritto.

Nessuno può cedere ad un altro ogni potere di esercitare il suo proprio giudizio di diritto senza preservarsi un eguale potere di costringerlo alla obbligatorietà; altrimenti darebbe ad un altro il diritto di fare ciò che egli vuole (*licentiam*)».

La connotazione *überhaupt* dello stato coinvolgeva naturalmente non solo la formula personale della sovranità e del comando, ma come dice Koselleck: «l'ordinamento sociale fondato sugli *Stände*». «È come un improvviso raggio di luce nell'ordine sociale, ormai in sfacelo, dei ceti e della sovranità assoluta».

Utilità, onore, felicità, le determinazioni cetuali della dottrina della prudenza vengono travolte e ridefinite da Kant secondo questo disegno [70]: prima di tutto bisogna

[69] Va sottolineata qui un'ulteriore distanza da Wolff. Sulla funzione dell'utile nel *Bildungsideal* di Wolff, cfr. GRIMM, pp. 566-576.

[70] In generale sulla specificità dei tratti tedeschi anche se nel com-

sapere che cosa è diritto, non in base però alla composizione cetuale, ma in riferimento ad una volontà legale irresistibile; e, secondo, bisogna sapere, come abbiamo già citato, con quali mezzi questo potere irresistibile («unwiderstehliche Gewalt») è connesso con un diritto e quindi cosa è consentito in questa condizione (R 6595). Il più alto arbitrio è sottomesso alla moralità [71] e al diritto configurati in generale, non all'arbitrio di un altro (R 6592).

La complessità della sussunzione di valori tipicamente cetuali, dell'utilità e dell'onore, all'egemonia della virtù è esemplare nella R 6619. Qui Kant, dopo aver opposto Epicuro a Zenone, prosegue la sua riflessione con un taglio moderno sia per la costellazione concettuale sia per l'espressione linguistica.

È significativo, egli scrive, che la rappresentazione dell'utile e dell'onore non possono generare una determinazione della virtù così forte come la forma pura della virtù in se stessa. Quand'anche, in seguito, si è mossi dalla prospettiva dell'onore, non si agisce solo per volere questo onore. In effetti celiamo al nostro sguardo la meccanica degli impulsi egoistici. Il mezzo più forte per spingere gli uomini al bene morale è la rappresentazione della pura virtù. Solo così la virtù nella sua altezza può essere vista distintamente e valutata autonomamente. Bisogna eccitare le inclinazioni che si accordano con la moralità: *Ehrliebe, Geselligkeit, Freiheit*. La *Praxis* dell'eticità consiste nella formazione delle inclinazioni e del gusto che ci rende capaci di mettere insieme le azioni finalizzate al nostro piacere con i principi morali. Questo fa il

plesso eccessivamente schematici, cfr. ELIAS: per le osservazioni frequenti, comunque stimolanti, riguardanti il «ceto medio», la «burocrazia», gli «intellettuali», «l'aristocrazia», la «tradizione impiegatizia». Sul ceto medio e i dotti, cfr. GRIMM, pp. 20 ss.; per una comparazione cfr. la recente traduzione di EHALT.

[71] Le tematiche dello *Stand*, della *Obrigkeit*, della prudenza e la critica al modello di corte erano presenti anche in Adolf Knigge, il celebre moralista tedesco. Cfr. inoltre BONFATTI (a), pp. 179 ss.; PLARD. Per indicazioni a più tagli, cfr. VIERHAUS (b); BAUMGART.

virtuoso che sa conformare le proprie inclinazioni ai principi morali [72].

Come si vede, se non il metodo, la tematica critica è configurata nei suoi termini. Il senso dell'onore, dell'utilità vanno integrati in una veduta più alta, organizzativamente più salda, da cui dovrebbe scaturire una più grande sicurezza e tranquillità («die grosseste Sicherheit und Gemächlichkeit»). Al fine di questa razionalità complessiva, va ridefinita la morale cetuale configurata nella dottrina della prudenza e la costellazione concettuale ad essa inerente. In effetti il problema riguarda sempre il soggettivo così come è emerso nell'indagine dei moralisti. L'utilità, aggiunge, in questa stessa riflessione, Kant, può spingere alla stessa azione profilata eticamente. Ma nessuno che motiva la propria azione con l'amore di sé, sottomette quest'azione ad una regola generale. L'onore ci spinge ad azioni virtuose; bisogna mostrare di fuggirlo per conservarlo (R 6620).

Come bisogna sussumere l'utilità al valore, così va sussunta l'*Ehrliebe* alla *Tugendliebe*. Nella Riflessione 6855 si dà un vero e proprio assalto alla tipologia concettuale della vecchia Europa. La prudenza viene ridefinita nella sua composizione, nel suo quadro costituzionale.

«La prudenza politica ('Staatsklugheit') è fondata soltanto su principi empirici; lo Stato di diritto ('Staatsrecht') su principi razionali. Si confondono le condizioni dei primi con le condizioni dei secondi, per il concetto di una costituzione politica in generale ('Staatsverfassung überhaupt')».

È come si vede definita la veduta della nuova razionalità, degli uomini nuovi, sul mondo *ancien*: il «Moralische überhaupt». La moralità è la libertà *überhaupt* sotto leggi (7069). L'eticità, la dignità di essere felici, è l'appagamento di questa volontà (7062).

[72] Sulla processualità di individuo e società, libertà e determinazione, cfr. anche ELIAS (a) introduzione; e la sua tesi sulla teoria della civilizzazione in (c), pp. 297 ss.

Non bisogna pensare la morale come composizione immediata di uno *Stand,* bisogna prima pensarla in generale come principio di razionalizzazione, comando, potere irresistibile e in seguito applicarla e gestirla nell'obbedienza. Il corpo politico formato secondo le regole della prudenza va ridefinito secondo questo profilo: non è adeguato né in alto, né in basso a questo potere irresistibile.

In morale l'inadeguatezza si dà già nei valori. Il sistema della propria più raffinata utilità (*Eigennutz*) si differenzia dall'autosufficienza della virtù per il fatto che quest'ultima ama se stessa e perciò non può fare a meno di sperare una ricompensa da un giudice che vede tutto. L'amore della virtù è la speranza di essere felici che rende già forte la resistenza al piacevole. Al contrario, nel primo sistema la speranza della felicità è per quanto è possibile un fondamento della virtù, motivo di prudenza che può dare gli stessi effetti ma non secondo gli stessi principi (R 6606).

Come si vede la morale accenna chiaramente ad una organizzazione del potere, caratterizzata da tratti di astrattezza. Il vertice del comando, circondato dai connotati della sicurezza e della disciplina, assume nella morale una funzione di grande importanza per i livelli di integrazione della pratica. Laddove con l'antico frazionamento della sovranità tra imperatore, città e principi, l'organizzazione del potere doveva essere «concreta», risolta tra principe territoriale e suddito, unificata astraendo dalla figura dell'imperatore, con Kant, ora, il problema appare capovolto: il potere articolato moralmente abbisogna di un'astrazione simile a quella dell'imperatore che però operi concretamente secondo un'idea (autorità) reale, capace di determinare la posizione dei sudditi dall'interno.

Riproporre la relazione tra prudenza e virtù in quanto funzioni di disciplinamento doveva mettere in discussione necessariamente il rapporto tra mondo interno e mondo esterno, e quindi il problema morale della differenza tra sovrano e suddito, tra morale e antropologia. La virtù doveva esibire, riferito a quella relazione, necessariamente

un esito. Avrebbe disciplinato e reso certo ciò che la prudenza non poteva.

V. *La ricomposizione di eticità e prudenza*

1. In questo contesto l'opposizione di *Klugheit* e *Sittlichkeit* sta a significare non tanto che la dottrina della prudenza è priva di eticità, ma che esibisce soprattutto i confini del suo *ethos* [73]. Nella prospettiva kantiana l'intensificazione del potere non può avere l'eticità di segno cetuale (il costume prudente) a suo fondamento, perché questa manca di forza di razionalizzazione [74]: non è capace di invadere i sentimenti, il mondo interno. Con l'opposizione, anzi, la prudenza emerge ancora di più, col suo tratto ambiguo, pragmatico, confuso, a metà tra soggettivo e oggettivo.

[73] Tra le riflessioni che riguardano insieme l'opposizione e il limite dell'eticità prudente, ne riportiamo, per la catalogazione dei motivi, una degli anni '80, la R 7242: «Tutti i principi dell'Eticità sono o quelli dell'obbedienza all'ascendenza naturale e della legge amministrativa o quelli della legislazione autonoma. Quello è il principio della felicità. Questo della dignità di essere felici. Quello dell'Amore di sé (della benevolenza verso se stessi). Questo della Stima di sé (cioè del piacere in sé). Quello del valore delle condizioni agli occhi della persona. Questo del valore della persona stessa e del suo essere nel giudizio della Ragion pratica in generale. Quello secondo il giudizio di una richiesta di felicità. Questo secondo il giudizio di una ragione che distribuisce in generale la felicità. Quello pone le condizioni del Bene più alto in ciò che più dipende dal Fortuito. Questo in ciò che in ogni tempo è in nostro potere. Quello richiede nell'applicazione molta esperienza e prudenza. Questo niente più che la volontà generale di fare e di vedere, se concorda con se stessa».

[74] In base a questa posizione Kant negherà alla dottrina generale della prudenza di possedere una morale (*Per la pace perpetua*, *SP* 317 ss.; *KGS* VII, 370 ss.). Come si è già sottolineato, la divaricazione tra *Weisheit* e *Klugheit* è così posta nell'*Antropologia Pragmatica* (*AP*): la saggezza esclude le passioni; la prudenza è la dottrina con la quale si possono condurre i pazzi (*AP* 694; *KGS* VII, 271). Su quest'ultimo punto cfr. il lavoro di MEO. Nelle sue articolazioni di fondo, la prudenza è connessa strettamente con la dottrina degli affetti: «L'emozione per sé presa è sempre imprudente» (*AP* 675; *KGS* VII, 253); e così la passione quando provoca resistenza (*AP* 695; *KGS* VII, 273); le sue massime permettono l'esercizio della funzione di controllo (*AP* 693; *KGS* VII, 271). L'*Antropologia* è qui citata secondo la traduzione di P. Chiodi, in *Scritti Morali*.

In effetti, annota Kant, tutti i sistemi morali [75] cercano il più alto motivo della valutazione etica e la più alta regola morale (6635). Su questi punti va ragionata la tenuta dell'etica prudente: della virtù articolata nell'utilità e nell'onore (R 6619), non nel valore e nella dignità. Siamo ancora nelle difficoltà intorno a cui ruota la fondazione del principio della morale, la formula del comando, la sua razionalizzazione, la sua composizione interna (6725).

Nel suo profilo moderno la *Sittlichkeit* va misurata per la sua tenuta nei confronti della *Sinnlichkeit* e non a caso riguarda il segno della subordinazione. La *Sittlichkeit* è una subordinazione oggettiva della volontà per via di motivazioni razionali. La *Sinnlichkeit*, invece, è una *subordinatio* della volontà per via delle inclinazioni (R 6610). Alla gerarchia razionalizzata della *Sittlichkeit* è opposta una gerarchia, senza razionalità, propria delle passioni [76].

La dottrina della prudenza che ha come fine la felicità, questo costume, questo *ethos*: funzione e significato, esistenza e organizzazione di ceti storicamente determinati, non è semplice *Sinnlichkeit* in quanto unifica razionalmente le inclinazioni, disponendole alla felicità. Cioè, per riprendere una distinzione già discussa (R 6584), le dispone non in vista della buona condotta ma del benessere, organizzato in un appagamento stabile («dauerhafte Befriedigung») delle nostre inclinazioni (R 6610), composto quindi già in una *Verfassung* inconcepibile nel contesto della *Sinnlichkeit*, di uno stato di natura, pre-cetuale, indeterminato e immediato. Se la felicità fosse immediata, osserva Kant, la bellezza morale sarebbe del tutto intrecciata con l'egoismo e non acquisirebbe mai il livello in cui si dà l'onore del merito («Ehre der Verdienst») (R 6629).

[75] Sui sistemi della morale, cfr. RR 6635 e 6637, 6687, 6843.

[76] «La *Sinnlichkeit* è soltanto il soggettivo nella forma delle nostre rappresentazioni». Cfr. WAGNER; e CROCKER, tutta la parte sulla «Natura umana e la motivazione».

La differenziazione tipologica nelle *Erläuterungen* era data, non a caso, attraverso la composizione della costrizione e nell'opposizione di ambiti prudenziali e ambiti istintuali. Kant ammette, ed è significativo, che una costruzione morale richiede regole della prudenza. Mentre lo stimolo, egli codifica, si fonda sul sentimento di uno stato attuale, la prudenza si fonda invece sul piacere di tutti gli stati (R 6491). L'osservazione è importante perché sottolinea la tenuta della prudenza, la sua capacità di generalizzazione, a fronte degli impulsi immediati e del mondo delle passioni. Motivo questo che certamente non era estraneo all'indagine moralistica fin dai trattati sul comportamento e ben conosciuto in Germania in quella tradizione filosofica, politico-pratica, che aveva sostenuto l'egemonia del pubblico sul privato.

Del resto il limite dottrinario non può essere afferrato se si nega alla prudenza il tratto etico, la capacità di codificare in un costume una scala di valori. È piuttosto questa scala che è in questione e che Kant ripensa con la sua riflessione sulla perfezione virtuosa. La dottrina della prudenza che razionalizza la *Selbstliebe*, l'amore di sé, il bene privato (6586), è solo una fase di una moralizzazione onnilaterale che coinvolge soggettivo e oggettivo interamente, che non sopporta il fortuito, l'avventura, il caso. Kant ha a questo proposito un orientamento costante: soggettivamente la felicità si accorda solo casualmente («zufälliger Weise») con l'eticità (6610). È questo il limite, il confine, ciò per cui la prudenza può essere tipologizzata, catalogata e connessa nei suoi tratti; la quota di fortuito che essa sopporta [77].

[77] Nella riflessione 6637 Kant cataloga i sistemi morali, i quali derivano i loro principi dall'arbitrio e dal fortuito, tra quelli dell'abitudine e della *bürgerliche Gesetz*. Cfr. la R 6645 sul fortuito nell'obbligazione. Paradossalmente nell'esposizione della virtù-dovere, questa posizione della radicale differenziazione tra virtù e felicità accoglie l'eredità dell'indagine moralistica sul comportamento. La critica kantiana non solo è rivolta al nesso epicureo tra felicità e virtù: la virtù non dipende dalla felicità, ma coglie anche il nesso stoico tra virtù e felicità: la felicità non dipende dalla virtù. Almeno su questo punto Kant va insieme a Sade. Cfr. HORKHEIMER-ADORNO (a), pp. 90 ss. e i due appunti o schizzi

Questa quota va regolamentata, ad ogni livello della relazione gerarchica, dall'alto e dal basso, nella sua funzione e nel suo significato: l'accordo necessario è dato dalla *Würdigkeit*, dalla dignità di essere felici (6610). In questa articolazione si può concentrare il comando, potenziare la razionalizzazione dell'obbedienza, portare a perfezione la destinazione dell'uomo: il suo passaggio da individuo fortuito a persona [78].

La compiutezza del soggetto («Vollkommenheit eines Subjekts») non sta nell'essere felice, ma nell'essere soggetto nell'obbedienza, nell'essere libero nella subordinazione («Zustand der Freiheit subordiniert sei») (6605). In questo contesto si mostra il filo dell'opposizione di stoici ed epicurei: riguarda la tradizione, l'origine antica della composizione di *Klugheit* e *Sittlichkeit.*

Dopo aver riferito la *Sittlichkeit* agli stoici e la *Klugheit* agli epicurei (rilevando, e come si vedrà è un'osservazione importante, che agli uni e agli altri mancava un raccordo dottrinario, per cui gli epicurei, da parte loro pensavano di poter fare a meno di particolari leggi dell'eticità, e gli stoici invece di particolari leggi della prudenza), Kant definisce in che si sostanzia (*bestand*) l'ideale epicureo o stoico. L'uno — quello della prudenza — sta nell'appagamento («Befriedigung»). L'altro — quello dell'eticità — sta nel potere e nel dominio («Gewalt und Herrschaft»).

L'origine antica è segnata da una scissione: o appagamento delle inclinazioni o potere e dominio su di esse,

intitolati *Quand même Valanga.* Per l'accordo Kant-Sade rinvio alla discussione che fa BARBA, (a) e (b). Sull'indicazione Sade-Kant attraverso il valore cfr. CROCKER (b).

[78] È questo un tratto biografico di Kant, attribuitogli da Jachmann: «Frequentava la società dei primi funzionari dello Stato sia civili, sia militari» (cfr. BOROWSKI, p. 147). «Nessuno più di lui si contenne nei limiti del suo ceto e tributò ai superiori e a tutti i funzionari dello Stato il rispetto e gli onori ai quali avevano diritto» (p. 178). «In genere si presentava in società da uomo di mondo la cui alta dignità interiore era messa maggiormente in rilievo dalle forme esteriori» (p. 183).

comunque una guerra per il potere e per l'appagamento, con conflitti, vendette e faide, si potrebbe dire, che impediscono l'instaurazione di una «pace morale», di un tribunale interno, del benessere dello spirito. Alle scissioni antiche che si danno in funzione della loro inadeguatezza al moderno, bisogna opporre un modello che definisce il passaggio o il salto (Brunner) non a caso lungo il '700: dal benessere materiale al benessere spirituale, dall'utilità al valore. È questa la santità moderna: «die Heiligkeit hat zum Wohlbefinden Seeligkeit» (R 6611).

Disegnata in questo modello, l'inadeguatezza antica di epicurei e stoici sta nel mirare ad una unificazione riduttiva delle due condizioni (felicità ed eticità) essenziali perché si dia il bene nelle dimensioni del «più alto». Epicuro riduceva l'eticità all'autoproduzione della felicità; Zenone riduceva la felicità all'eticità autosufficiente. I sistemi moderni mirano, invece, a trovare il principio della valutazione morale. E qui Kant fa una classificazione dei «Moralisten», tematicamente significativa delle prospettive che confluiscono nella sua morale.

Da una parte ci sono i moralisti empirici secondo i quali il principio morale ha origine nell'abitudine o nell'autorità («Gewohnheit oder Obrigkeit») dall'altra i moralisti della ragion pura e del sentimento etico (R 6624). Complessivamente possiamo dire che, nella loro indagine, non è condotta a termine la divisione tra valore e utilità e la congruenza tra infelicità e organizzazione. Senza questa divisione, articolata secondo più livelli, non si dà, dice Kant, probabilmente nessuna moralità ma solo la sua apparenza («nur ihr Schein bliebe») (R 6821).

2. La morale prudente di segno cetuale, che si fonda sull'ineguaglianza, diventa un impedimento per un'ulteriore divisione, più razionale e moderna, assoluta e fondata, di eticità e sensibilità. Sulla base dell'*ethos* cetuale non si può dare omologazione di interno ed esterno, di raccordo *überhaupt* tra felicità e bene. «L'inuguaglianza del motivo della felicità e della eticità» è «uguaglianza soggettiva» (R

6940) che non sopporta un comando formulato in assoluto, indipendentemente dallo *Stand*, e tanto meno fa vedere il bene da perseguire nell'esecuzione.

L'intensificazione del comando e della razionalizzazione esige una trasformazione delle funzioni disciplinari incorporate nella dottrina della prudenza: perciò l'eticità in quanto costume con un profilo più alto e più forte, si stacca dalla prudenza in un procedere conseguente. Anche se non definito sistematicamente, questo processo attraversa le fasi dalle prime *Erläuterungen* alle *Reflexionen* più tarde. Le sottolineature kantiane sono sintomatiche: «Propriamente la *moralitas obiectiva* è quella pura, la *subiectiva* è quella *affecta*» (R 6480). Bisogna strapparsi dal senso di appartenenza naturale per elevarsi alle funzioni della moralità pura, di un comando impersonale, passando non solo dallo stato di natura allo stato di ragione (morale della prudenza) ma definendo in questo passaggio il transitare da un livello di razionalità ad un altro: dall'intelletto alla ragione.

Infatti la dottrina della prudenza è una dottrina dell'intelletto pratico [79]. La dottrina dell'eticità contiene propriamente leggi della volontà (R 6613) e la sua motivazione può costringere i virtuosi mentre quella prudente invece solo i prudenti e quella patologica gli emotivi (R 6663).

Come si danno più sottomissioni corrispondentemente alla sensibilità, alla prudenza e all'eticità, così si danno

[79] La R 6624 contiene una critica esplicita a Wolff più volte sottolineata: l'indistinzione, nel suo concetto di pratica, tra prudenza ed etica, tra felicità e eticità. In base a questa differenza, da Wolff non conosciuta («dieser Unterschied nicht gewissen»), secondo Kant, si individua l'e s t e r i o r i t à del concetto di perfezione, il suo carattere fortuito e inadeguato al disciplinamento interno. «Da solo il concetto di perfezione non è comprensibile e non è derivabile da esso nessuna valutazione pratica; esso stesso è piuttosto un concetto derivato, nella misura in cui ciò che accade in alcuni casi particolari è giustificato col nome generale di perfezione». Sulla questione cfr. RR 6456, 6457. Come nella R 6613 e 6941 così anche nell'*Antropologia* Kant definisce le massime della prudenza come dettate dalla «technisch-praktischen Vernunft» (*AP* 693; *KGS* VII, 271).

congruentemente più motivazioni. Se si vuole differenziare ogni insieme per la sua tenuta, e per la connotazione dell'alto, cioè del bene, si può dire che: la prudenza è codificata in massime, l'eticità in leggi (R 6925). Alla prudenza appartiene un buon intelletto, all'eticità una volontà buona (R 6941). La prudenza ha regole, l'eticità leggi apodittiche (7032). La differenziazione tra prudenza ed eticità coinvolge la costruzione di tratti che riguardano l'ambito e la funzione del disciplinamento. Essa acquista un rilievo maggiore quando si profila nei tre ambiti pratici: abilità, prudenza, eticità. L'ambito dell'abilità è il pratico (e qui Kant vorrà dire tecnico-pratico); l'ambito della prudenza è il pragmatico; l'ambito della saggezza è la morale (6823).

All'abilità attengono propriamente regole, alla prudenza precetti, all'eticità leggi o piuttosto comandi («Gesetze oder vielmehr Gebote») (6824). La libertà non sta solo nelle regole dell'abilità, e nelle leggi della prudenza, ma anche nei princìpi dell'eticità (R 6889). Nell'abilità si comanda ai *media*, nella prudenza anche ai *motiva* (R 6923). L'abilità ha regole, la prudenza massime, l'eticità leggi (R 6925). Le regole problematiche per l'appagamento di un'inclinazione fortuita, sono proprie dell'abilità; le regole pragmatiche in vista della felicità sono regole della prudenza (R 6932).

In effetti Kant continua a distinguere tre ambiti pratici e due sfere della morale: una congruente alla razionalità soggettiva e una congruente alla razionalità oggettiva. L'opposizione di *Klugheit* e *Sittlichkeit* rafforza quella tra uomo naturale e uomo costumato, anche se non si identifica con questa, e sviluppa secondo due profili il motivo contenuto nelle *Erläuterungen*: la moralità oggettiva è quella pura, la moralità soggettiva è quella *affecta*; la moralità interna proviene dalla natura dell'azione, la moralità esterna dal dovere (R 6480).

3. L'articolazione di questa duplicità configura un'etica congruente alla *Klugheit* e un'etica congruente alla

Weisheit. Duplicità e congruenza erano state già poste da Kant nella R 6584, citata più volte, che espone un diverso ruolo della felicità[80]. Come abbiamo visto però il dispiegamento della diversificazione della ***Sittlichkeit*** emerge, paradigmaticamente, nelle RR 6620 e 6611. Si danno, dice sostanzialmente Kant, due tipologie di razionalizzazione e di disciplinamento che possono essere così esposte: una in cui le inclinazioni sono connesse razionalmente mediante la felicità e il bene come benessere; un'altra in cui le inclinazioni sono connesse razionalmente mediante il bene e la felicità intesa come dignità di essere felici, dover essere.

Inclinazioni e passioni da sole confliggono sia con la prima tipologia che con la seconda («wiederstreiten natürlicher Weise so wohl der Glückseligkeit als der Sittlichkeit»). Propriamente parlando solo la seconda tipologia è eticità, razionalizzazione oggettiva, che si accorda necessariamente col bene («notwendiger Weise»); la prima, pur non potendo essere appiattita a conflitto naturale, mantiene in sé una quota di fortuito, mediante la quale («zufälliger Weise») si accorda col bene. Questa è l'eticità riferita alla *Klugheit*. Quella l'eticità riferita alla *Weisheit*[81].

[80] Sul ruolo della felicità cfr. il dibattito pubblicato sulla rivista «Fenomenologia e società», tra il 1979 e il 1980. Sulla felicità nel pensiero di Kant cfr. SOMMER ma anche, IANNETTI.

[81] *Klugheit* e *Weisheit*, prudenza e virtù, sono costellazioni che si riferiscono ad una opposizione sociale da Kant interpretata e razionalizzata. N. Elias vede qui l'opposizione tra un ceto nobiliare, civilizzato secondo modelli francesi nel comportamento, e «uno strato intellettuale del ceto medio che si esprime in tedesco e si recluta principalmente nella cerchia dei servitori dei principi, borghesi, o degli impiegati nel senso più ampio del termine, e talvolta anche tra elementi della nobiltà terriera»; tra un ceto che si giustifica con «l'acquisizione di un comportamento» e un ceto che si legittima con prestazioni spirituali, Kant, sostiene Elias, pone sotto critica il ceto delle sole buone maniere e della convenienza sociale, della «parvenza morale»; cioè, come noi vediamo nelle *Reflexionen*, della *Klugheit*. Si tratta, continua Elias, della polemica tra intellettuale tedesco, un ceto inferiore produttivo e un ceto superiore che non produce (cfr. ELIAS, b, pp. 86-89). Va notato che l'opposizione di pragmatico e pratico come opposizione di tipologia di razionalità attacca in generale la condotta cetuale, nella sua incapacità di

Nella configurazione prudente l'eticità è considerata come la conseguenza del riguardo prudente verso la felicità; la virtù è conoscenza esecutiva dei mezzi. Nella veduta della *Weisheit*, al contrario di La Mettrie ed Helvetius che fanno dell'eticità soltanto un calcolo, una tecnica, per la soddisfazione pulsionale (dei *Begierden*), la virtù non dipende dalla gestione delle cose o dal livello dell'*Empfindung*, dal basso. La felicità sta nella virtù, nella capacità di dominio, e dunque di organizzazione; e il saggio è felice nella sua virtù. La saggezza ha come fine soltanto il bene e la perfezione.

Questo duplice connettivo e la loro gerarchia tipologica sono profilati da Kant nella R 7058.

Questa riflessione è di grande importanza in quanto dà un profilo definitivo della differenziazione tra *Geschicklichkeit*, *Klugheit* e *Sittlichkeit*. È un profilo che non si limita soltanto alla costruzione tipologica e quindi all'aggiunta o al cambiamento di questo o quel connotato.

Siamo tra gli anni '76-'78 e Kant, letto sulla base di queste *Reflexionen*, compila la strumentazione concettuale con la quale verranno ragionati i parametri di abilità, prudenza, e virtù. Secondo più aspetti il soggettivo si dà in una sottomissione produttiva, in un disciplinamento gerarchizzato modernamente secondo l'inferenza di infelicità e organizzazione. Kant dà la sequenza della razionalizzazione del fine sulla base dello sviluppo tecnico-scientifico e sulla base della dimensione antropologica ed etica. «Il fine generale dell'uomo, egli scrive, è la felicità; ciò che prepara praticamente a ciò è l'abilità; ciò che dirige l'abi-

reggere un comando onnilaterale, interno ed esterno. Elias fa risalire questo tratto allo sviluppo relativamente esiguo degli «strati borghesi professionisti» (*ibidem*, p. 112). Si può sostenere inoltre, seguendo Brunner, che la critica alla forma esteriore del disciplinamento era una critica non limitata, ma al contrario investiva un intero modello del sociale e dello stato nel sociale. È ancora una volta il modello francese delle *Manieren* che è messo sotto accusa nella misura in cui in esso vengono accentuate «le forme esteriori della cortesia» e viene messa in ombra «la morale interiore». In effetti il tratto morale connota il modello prussiano di stato nella società (cfr. BRUNNER, b, p. 161).

lità, è la prudenza; ciò che infine restringe e dirige la prudenza è l'eticità» [82].

L'esito di questa sequenza è il tenersi insieme di *Klugheit* e *Weisheit* e, più in generale, dimensione della tecnica, delle *Manieren* e *debere*. Nella R 6618 Kant dà una definizione di quest'esito che evoca e mantiene in sé strettamente una molteplicità di dimensioni e di echi, di grande valenza pratica: «Weisheit ist eine Sittlichkeit, die durch Klugheit (administrirt) unterstüzt wird». La prudenza è amministrazione della saggezza.

Sembra che qui vengano a mancare gli accenti di differenziazione tipologica, ma non perciò il connettivo tra dottrina della prudenza e dottrina della virtù va valutato nel contesto di un arretramento delle posizioni raggiunte in vista di una razionalizzazione del disciplinamento [83].

Anzi si può dire che Kant si pone un compito ancora più avanzato, quello dell'amministrazione dell'ambito dell'eticità: come può l'uomo di mondo accogliere le indicazioni dottrinarie che gli provengono dall'uomo dotto, dal saggio; in quale modello questo è possibile [84]. In questa dimensione si comprende anche come la saggezza ha a che fare con quell'abilità che pone come fine il bene più puro (R 6618), e che si chiama saggezza l'eticità che è parimenti prudenza (R 6894).

[82] Questo rapporto tra felicità e bene si ritrova naturalmente nel vecchio Kant. Felicità e bene, bene fisico e bene morale non possono mescolarsi perché si neutralizzerebbero e non concorrerebbero al fine della «vera felicità». La risoluzione non può essere che il contenimento (*Einschränkung*) del bene fisico e del suo principio da parte della morale. Con questo contenimento felicità e bene si uniscono e producono il godimento di una felicità costumata («gesittete Glückseligkeit») (*AP* 699; *KGS* VII 277).

[83] Infatti questo modo di pensare l'accordo tra felicità e bene, pragmatico e morale, benessere e dover essere, prudenza e saggezza, «nei rapporti sociali è l'umanità» (*AP* 699; *KGS* VII, 277).

[84] Da sole le *Manieren* difficilmente possono promuovere l'unificazione tra benessere sociale e virtù, cioè la vera *Humanität* (*AP* 700; *KGS* VII, 278). Tuttavia il disciplinamento esterno, che rende costumato (*gesittet*) l'uomo, adeguatamente al posto che occupa socialmente, anche se non lo fa moralmente buono (*sittlich gut*), ve lo prepara (*AP* 666; *KGS* VII, 244).

Il connettivo amministrativo di saggezza, prudenza ed abilità, in un'etica razionalizzata, nel mezzo e nel fine, nel sapere e nel fare, profila una strutturazione della relazione gerarchica e della costellazione concettuale ad essa inerente, del tutto moderna. Qui Kant recupera l'indagine moralistica; e, tematicamente, non solo quella del *Grand-Siècle* e quella del secolo a lui contemporaneo. Il moderno è una veduta alta in cui si delinea l'incongruenza, la confusione di soggettivo e oggettivo, di esecuzione e giudizio, di agire e rappresentare, se si vuole di pragmatico e pratico. La fonte dottrinaria di questa confusione e la ragione dei suoi limiti ormai sono stati rischiarati. La razionalizzazione del moderno si dà in un modello che non è solo conoscenza del mondo, ma anche elevazione di queste conoscenze in una volontà potente nella quale coincidono arbitrio e legge morale. Il disciplinamento incorporato nella saggezza, una volta profilata la funzione necessaria per l'organizzazione della dignità, razionalizza sentimenti, inclinazioni, emozioni che ineriscono al comportamento prudente e all'abilità. L'articolazione che emerge dal rapporto mondo interno-mondo esterno — tema dominante del secolo — misura l'aggregazione del rapporto morale-politica, intorno al modello prussiano.

VI. *L'ideale della prudenza: l'uomo di mondo*

1. Trasversalmente alle fasi '69-'78, e con una periodizzazione non sempre certa al loro interno, Kant connota la prudenza con la figura del *Weltmann*, l'uomo di mondo [85]. Le riflessioni dove si nomina la parola *Weltmann* sono le seguenti: RR 6611, 6829, 6878, 6880, 6894 [86].

[85] Sul problema della terminologia kantiana, della sua connotazione sociale e in generale su storia dei concetti e storia sociale, cfr. KOSELLECK (b), pp. 29-98-108 e *passim*; (b), *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte*, pp. 107-129; ELIAS (b), p. 86; HINSKE (a), vol. I, pp. 68-85.

[86] L'espressione non è adoperata da Kant nelle opere precritiche. Nei lavori pubblicati successivamente la si trova usata solo una volta, nella polemica con Moses Mendelssohn. Questa aveva per l'appunto come oggetto il *Weltmann oder Weltbürger überhaupt* (*KGS* VIII, 277;

Naturalmente la tematica in cui è coinvolta questa figura è molto più vasta e in sostanza coincide con la tematica della prudenza e la ridefinizione della sua tipologia dottrinaria [87].

Nelle riflessioni citate, infatti, il *Weltmann* accenna con tratti omogenei, negli stessi profili, opposizioni e connessioni, all'ideale della prudenza da Kant richiamato, con un'aggiunta successiva, nella R 6581 che, come abbiamo visto, apre la fase η. Sintomaticamente la differenziazione che configura il *Weltmann* ha a che fare col bene come ciò che sta più in alto, in quanto più integrato, più capace di comando. L'aggiunta di Kant non è casuale. Nel contesto della fase la sua connotazione va profilata sia in riferimento alla breve «scaletta» della R 6579, sia all'*Ordnung* della R 6593. L'uomo di mondo è indicativo di un rapporto morale *überhaupt* e della sua applicazione; entra quindi nel processo di astrazione, come parte determinata dallo *Stand* generale [88].

tr. it. *Sopra il detto comune*, in *SP* 240). Nell'*Antropologia Pragmatica* vengono adoperate le espressioni *Weltbürger, Weltbekannter, Staatsbürger*. L'espressione si rinviene nelle trascrizioni delle *Lezioni di etica* e di *Antropologia*, cfr. cap. II e IV di questo lavoro.

87 Per l'influenza ideologica di Kant sulla trasformazione della mentalità cetuale v. il capitolo conclusivo del lavoro di BRUNNER (b), in particolare p. 368 e le indicazioni in nota. Importanti sono per la nostra tematica la ricostruzione, fatta dal Brunner, della virtù «come concetto centrale del pensiero nobiliare» (pp. 100 ss.), e la connessione col tratto cetuale dell'*Honnêt'homme* (p. 114). Per l'esito della *Klugheit* nella dottrina morale kantiana sono utilizzabili le indicazioni che collegano Lipsio, Gracián e Thomasio. La modernità dello stoicismo di Lipsio sta nell'accento eroico dell'*ethos* (del disciplinamento). Accento ripreso da Gracián che celebra l'eroe come individuo e non più come «ideale di ceto». Con la traduzione di Gracián in Germania nel 1687, Thomasio esalta questa figura come «immagine umana dell'illuminismo cristiano-borghese» (v. pp. 157-162 ma tutto il capitolo «Ethos e mondo culturale della nobiltà europea»). A questo «filo conduttore» che va da Lipsio a Thomasio bisogna aggiungere Kant che deriva da Thomasio-Gracián il concetto di *Weltklugheit* (cfr. AUBENQUE). Va notato che la tematica della *Klugheit* giunge in Germania e a Kant già profilata secondo la crisi cetuale e già in attesa di una configurazione dottrinaria più forte e capace di delineare pienamente l'ambito pratico e pragmatico del «borghese pratico e intelligente», allo stesso tempo *Stand* e *Person*, *Weltmann* e *Weise*. Cfr. SCHIERA (g), *Disciplinamento*.

88 Per la recezione in Germania della *Civil conversazione* di Stefano

Forse la relazione alla problematica metodologica (emersa nelle RR 6579, 6593, 6706, 6988) si profila nella R 6687 che riferisce di un differente metodo morale di prudenza e saggezza. «Il metodo morale o è estetico o filosofico. I principi sono o empirici o intellettuali, nell'applicazione però sono o ideali o reali. Il primo si dà quando si pensa di rendere l'ideale, reale nell'umanità».

Dal metodo con cui si connettono natura e costume emerge il problema del principio del comando e quindi l'ideale che riguarda l'applicazione, la sfera della formazione, l'introiezione della forma mediante la quale si compongono produzione e distribuzione della relazione gerarchica [89].

Guazzo e la sua traduzione nella figura del *Politischer Weltmann* cfr. BONFATTI, pp. 164 ss. Per l'orizzonte dell'uomo di mondo nei nessi già accennati più volte, cfr. KAULBACH. Per la parte in cui il *Weltmann*, come borghese pratico e intelligente, è la figura trasformata dell'uomo di corte, cfr. ELIAS (a), pp. 124 ss., 247 ss., 316 ss.

[89] Il problema tematico del *Weltmann* si intreccia con quello del linguaggio filosofico. Come scrive Claudio Cesa «È ben noto che proprio nei decenni centrali del XVIII secolo il latino si trovò ad essere rapidamente spodestato. Non si trattava però soltanto di sostituire parole tedesche a parole latine (problema che dette non poco da fare ai pensatori tedeschi, Kant compreso), ma anche di trovare il corrispettivo di termini di lingue quali l'inglese e il francese che avevano non solo, e da tempo, soppiantato il latino, ma che avevano prodotto una filosofia non scolastica, rivolta non più al dotto (che sarà ancora l'interlocutore di Fichte e di Hegel) ma all'uomo di mondo (il Gentleman, che Moses Mendelssohn rende, appunto con Weltmann). Si dovevano trovare, continua Cesa, quelle parole e la loro traduzione (amour propre, amour de soi, impulsion, etc.) che più ricorrevano nelle discussioni intorno alla filosofia morale e alla psicologia. Prima e dopo di Kant, il rimando ad inglesi e francesi era perciò 'quasi d'obbligo'» (CESA, c). Dal problema di questa traduzione, Kant rilevava che «le parole francesi come *esprit, frivolité, galanterie, petit maître, coquette, etourderie, point d'honneur, bon ton, bureau d'esprit, bon mot, lettre de cachet*, ecc. non possono facilmente essere tradotte in altre lingue perché esprimono la particolare sensibilità della nazione che le impiega, più che l'oggetto cui si riferiscono nel pensiero» (*AP* 736; *KGS* VII, 314). Va notato in questo contesto come Kant traduce *politesse* con *Höflichkeit* (*AP* 573; *KGS* VII, 152) e associa i *petits maîtres*, gli *elegants de la cour*, di cui dà un giudizio negativo (*AP* 667; *KGS* VII, 245) con il politico, con la dimensione della *Staatsklugheit* (R 6887). Per *politesse, cortesia* e *buona creanza* cfr. *SPc* 296; *KGS* II, 211.

È significativo che nelle riflessioni attinenti al *Weltmann*, Kant riferisce sempre della differenza con l'ideale della santità: il modello moderno della relazione gerarchica [90]. Il cristianesimo come modello di santità ha questo di particolare: sostiene non solo che l'uomo può farcela con le sue forze, ma che la debolezza della natura umana non scusa, al contrario rende più chiari l'analisi di se stesso e l'aiuto di Dio (R 6832).

2. La R 6611 distingue, in riferimento alle origini antiche e moderne di prudenza e saggezza, un duplice ideale: il *Weltmann* e il *Weise*, l'uomo di mondo e l'uomo saggio. Entrambi i soggetti si differenziano dall'uomo di natura, inteso però non nella sua rozzezza e animalità ma secondo i fini disposti dalla natura. Ed entrambi si differenziano dall'ideale della santità: il Cristo (R 6611).

In effetti la differenziazione era stata già posta da Kant nella R 6584 dove, nel contesto della tipicizzazione delle fonti antiche, distingue un ideale epicureo, un ideale stoico, e un ideale cinico senza però definirli con un nome [91]. La sostanza tuttavia era data. Infatti i tre tipi ideali si davano nel conflitto non ricomposto tra *Wohlbefinden* e *Wohlverhalten*. Nella R 6611 invece Kant oltre che definirlo con un nome, sottolinea che il *Weltmann* non va confuso con l'uomo naturale: né quello allo stato rozzo, né quello allo stato d'innocenza. Esso è una figura che riguarda già l'uomo costumato e quindi è indicativo già di una tradizione, di una storia, di una forma del disciplinamento [92]. L'eticità (*Sittlichkeit*) entro cui si dà il *Welt-*

[90] Il modello kantiano della santità riconosce l'istintualità umana. È per così dire, la mediazione tra *Selbstliebe* e *Schwärmerei*. Tra i lavori recenti, cfr. Schroll-Fleischer, pp. 105 ss. Per uno sguardo d'insieme sul modello della santità nella filosofia postkantiana (W. Windelband, M. Scheler, P. T. Tillich, M. Heidegger, etc.) cfr. Splett.

[91] In questo contesto cfr. Zac.

[92] Cfr. anche qui la voce *Disciplinamento* in Schiera (g). Va notato che Kant nel contesto delle *Reflexionen* si riferisce al *Weltmann* come ideale della morale legata allo *Stand*. Morale soggettiva che va

mann come ideale, è considerata la conseguenza necessaria dell'intenzione prudente che persegue la felicità. Nei costumi il benessere coincide col diletto e la virtù risiede nella conoscenza pratica dei mezzi[93]. La morale del *Weltmann* si riferisce ad una filosofia soggettiva, della razionalizzazione dei mezzi. Il sommo bene è l'arte di vivere felicemente («Kunst angewandt auf Glückseligkeit») cioè la prudenza.

Anche il contesto di questa lunga riflessione è significativo dell'intersezione tematica nella quale Kant configura l'uomo di mondo. Prima di definire i tipi di ideale Kant differenzia concetto, idea e ideale. Ai fini del nostro lavoro, la rilevanza della differenziazione può essere così riassunta.

Il concetto è un differenziatore (*Unterscheidungsgrund*) universale. In quanto *principium* delle regole, rende possibile la valutazione della virtù soltanto secondo concetti a priori. L'idea è invece la conoscenza a priori tramite la quale diventa possibile l'oggetto. Ogni moralità si fonda sull'idea e la sua forma umana, in ogni tempo, è incompiuta. L'ideale è la rappresentazione di un oggetto dei sensi conformemente ad una idea e alla perfezione

razionalizzata. Ideale della prudenza e ideale della virtù segnalano la scomposizione della mentalità cetuale. Non c'è dubbio che Kant tenta di dar un esito, delineandone la composizione interna, all'etica cetuale, proponendo l'incorporamento dei suoi valori nello stato (cfr. BRUNNER, b, p. 128). Portatore di questa proposta, non a caso, è lo strato intellettuale, a cui Kant appartiene e che interpreta, il quale in Germania a partire dall'età umanistica, era caratterizzato dalla separazione dalla corte e dal suo modello di società. «È uno strato intellettuale che reca i tratti specifici della classe media» (cfr. ELIAS, b, p. 176).

93 L'uomo di mondo in inglese è il *Gentleman* (traduzione del cortegiano, visto come il funzionario della Bank of England). In Germania (secondo lo Zedler) è il laico che non è addetto ad uffici spirituali e che per il suo posto sociale o come cittadino o uomo di campagna detiene un potere sotto cui si dà obbedienza (ZEDLER, XVI, p. 1233). *Weltmann* è sinonimo di *secularis*, «che non sta in nessun ordine o ufficio spirituale» (ZEDLER, XXXVI, p. 945). *Geistliche* e *Weltliche* toccavano la differenziazione dei *Reichs-Fürsten* (ZEDLER, LIV, pp. 1831). In Germania, nella distinzione degli uffici, tra «geistlich» e «weltlich», chi ricopriva una carica «weltlich» era chiamato nella vita quotidiana e dal *Pöbel, Weltmann*, traduzione tedesca di *politicus*.

intellettuale in essa. Gli ideali si riferiscono agli oggetti dell'intelletto, sono validi solo per gli uomini e sono in se stessi *fictiones*. Ai tre ideali della moralità secondo concetti: l'ideale cinico dell'innocenza, l'ideale epicureo della prudenza, l'ideale stoico della saggezza, si oppone l'ideale della santità che ha origine dalla *Gemeinschaft* con Dio. Verticalmente, il *Weltmann* si differenzia, verso il basso, dall'uomo naturale e, verso l'alto, dal santo. Orizzontalmente si differenzia dal saggio stoico.

È questo il senso della R 6829 dove i tipi ideali sono riferiti ancora alle origini antiche della dottrina morale. Il saggio di Antistene è l'ideale dell'innocenza senza virtù. L'ideale della dottrina della virtù è il virtuoso Zenone. L'ideale della prudenza è il *Weltmann* di Epicuro. L'ideale del Vangelo è infine il Cristo (6829). Kant non manca qui di accennare alla dimensione del *debere*: il virtuoso si comporta virtuosamente; il *Mensch* deve comportarsi così. La differenziazione è indicativa soprattutto di tipologie di condotta ma anche di fasi. Il riferimento al cristianesimo è esemplare. In effetti il cristianesimo è rappresentato come integrazione alta dell'antico. In particolare la santità è sublimazione di saggezza e prudenza; costringe insieme il *Weise* e il *Weltmann*.

Separatamente, le due figure sono inadeguate a strutturare interamente lo spirito burocratico[94]. Come la dignità della persona (del *Beamte*) non sta nell'individuo fortuito, segnato da un'organizzazione patrimoniale del potere e dalla sua socializzazione in un modello di corte, così il bene, conformemente alla composizione interna, allo spirito burocratico, non può essere solo significato della sfera mondano-materiale del benessere e dell'appagamento istintuale. Qui sta il limite del *Weltmann* ma

[94] All'etica dell'onore connotativo di un ceto particolare, Kant oppone un'etica generale, universalizzata, fortemente sublimata, del lavoro. L'opposizione cortesia-urbanità, che si trova nel Borowski, va presa letteralmente, come segno che struttura internamente la ridefinizione kantiana della prudenza e del disciplinamento in essa incorporato.

anche del *Weise*[95]. Il *Beamte*, il santo moderno non contempla il bene secondo la scissione antica, ma lo pratica, lo esegue in quanto è persona.

Tra valore e prezzo, tra dignità e talento naturale, la dignità di essere felici integra la diversificazione. Quando si è degni della felicità, in questo contesto virtuoso, si può sperare anche di esserlo. In ciò consiste il governo razionale («vernünftige Regierung») (R 6827). A partire dal cristianesimo, del modello della santità si dà una differenziazione verticale compiuta in relazione al sommo bene[96]. Il bene più alto di questo mondo è la *Weltklugheit* o *Weltweisheit*. Invece il bene più alto di questo e di un altro mondo, cioè il vertice del comando, è la santità. Rispetto a questa gerarchizzazione vanno ridefiniti i tipi ideali congruentemente all'origine in cui ripongono il sommo bene: fisica, pragmatica, morale, mistica (R 6879).

Come si vede la terrestrità di *Weltklugheit* e *Weltweisheit*, non implica un medesimo ambito, una stessa costituzione del bene, del benessere e del ben fare. Il bene, perseguito dal *Weltmann* secondo i principi della *Weltklugheit* si dà nell'ambito del pragmatico. Il bene, perseguito dal *Weise* secondo i principi della *Weltweisheit*, si dà nell'ambito della morale.

Il limite degli antichi stava nella mancanza di metodo

[95] Nel modello della santità si dà l'esito dell'opposizione interno-esterno nella sua composizione materiale, riferita ad una organizzazione di potere. «La contrapposizione tra cortesia esteriore e qualità interiore è vecchia quanto l'assolutismo tedesco, quanto la debolezza sociale della borghesia tedesca», dice ELIAS (b). «In quanto la morale illuministica dalla Cina all'America, da Pechino a Parigi reclamava la medesima validità, essa cancellò qualsiasi distinzione tra ambito interno ed esterno... La politica assolutistica che poggiava appunto su tali divisioni fu messa in discussione da ogni parte» (KOSELLECK, a, p. 11).

[96] Per le origini di questa duplicità (Cicerone-Agostino) cfr. la voce *Politik*, in *GGHL*, vol. IV, pp. 800 ss. Come si vede (e ancora rispetto alla tradizione aristotelica) nel modello di santità proposto da Kant il *Weltmann* è esposto nello stravolgimento degli *Haupt-Stände* (di D. Reinking): *Geistliche, Weltliche und Häussliche*. Su Reinking v. il lavoro di PASQUINO.

nei riguardi di questa differenza [97]. Essi non si chiedevano, dice Kant, come si dà il giudizio morale, ma solo dove risiede: se nella virtù intellettuale o nel benessere sensibile oppure nell'innocenza. E così Epicuro abbassava troppo la dignità della virtù. Zenone la innalzava troppo. Il primo rendeva il principio della virtù sensibile. Il secondo rendeva il principio della felicità intellettuale (R 6880). Scissa, la via per il sommo bene si apriva al *Weltmann* attraverso la cura (*Sorge*) per la sua felicità; al saggio attraverso la cura della virtù.

3. Come si vede le differenziazioni tra epicureismo e stoicismo, tra prudenza e virtù, tra uomo di mondo e saggio sono interdipendenti e valutate non solo per fissare il loro ambito ma anche in riferimento all'«alto».

La differenza tra epicurei e stoici riguarda il bene più alto ovvero se la virtù non è nient'altro che prudenza in vista della vera felicità oppure la felicità non è nient'altro che coscienza della propria virtù. È in gioco l'unità nel concetto del bene più alto (R 6874), da Kant formulata con l'articolazione del modello di santità. Conformemente al livello raggiunto dall'indagine moralistica, tematizzata in Germania [98], Kant pur simpatizzando per la tradizione neo-stoica, avverte con forza l'incongruenza del saggio (stoico) a comprendere tutta la composizione dello *Stand überhaupt*. Non a caso adopera il medesimo schema anche nei confronti dei moralisti moderni, e nella R 6634 risolve nel modello della santità, invece che Epicuro e Zenone, Hutcheson e Wolff.

[97] Per la storia della metafisica l'articolazione al di qua e al di là non è del tutto secondaria. Vorrei sottolineare qui come le due dottrine sono imbevute di metafisica mediante la strumentazione del concetto di felicità e bene. Si può misurare il modello di santità proposto da Kant su tutta la controversia illuministica tra etica e cristianesimo. Cfr. CROCKER (a), pp. 469 ss.

[98] Cfr. BONFATTI (a), pp. 169 e *passim*. E l'articolo di LÜBBE (b) sottolinea che in Kant la felicità è fortuita, non calcolabile con una tecnica comportamentale e che «il pragmatismo dell'esigenza morale è il suo rigorismo».

Il principio di Hutcheson non è filosofico poiché non fa che introdurre un nuovo sentimento come principio di spiegazione e quindi continua a porre nella sensibilità il fondamento oggettivo.

Il principio di Wolff non è filosofico poiché pone come fondamento proposizioni vuote. La soluzione sta nell'ideale della santità. Indubbiamente, in questo ideale e nel suo modello, che ricompone la sensualità del *Weltmann* e il tratto intellettualistico del saggio, c'è dietro la lunga storia non solo dell'idea o del concetto, ma dell'ideale, prospettata nel *Galateo* e nel *Cortegiano*, da Guazzo, Lipsio, Gracián, Thomasius, in tutta la trattatistica del comportamento del *Gentilhomme* e dell'*Honnêt'homme*, che ha disegnato la scomposizione dell'*ethos* cetuale [99].

Kant ridà questa storia *en philosophe*: epicurei e stoici, prudenza e virtù; e prospetta un esito: un ceto generale capace di accogliere un comando incondizionato nelle maniere e nelle intenzioni, nella condotta e nei sentimenti. Da una parte l'impersonalità del comando, dall'altra, e ad esso congruente, la personalità dell'attore virtuoso, la libertà come soggettività dell'obbedienza. In sostanza è questo l'uomo nuovo nato da Dio («der neue Mensch der aus Gott geboren ist»). Egli si appaga di un compenso divino («göttlichen Vergelter») e si sottomette ad un giudizio dove è responsabile delle azioni e delle intenzioni (R 6894).

I valori che reggono quest'uomo nuovo permettono di delineare subito i limiti antichi, epicurei e stoici, cinici e platonici. Per ciò che riguarda i primi due modelli, l'idea-

[99] Del resto si può sostenere in base ad alcune ricerche che parti cospicue dello stesso apparato della *Critica della Ragion Pura*, affondano le loro radici nella teologia luterana della seconda metà del '600. La dottrina dell'autonomia, anche nella forma esteriore della scrittura, infatti, è presente nell'opera del teologo luterano J. W. Baier (1686), nell'opera del pietista P. Anton (1732), che la fonda antropologicamente, e infine nel maestro di Kant, Schultz. Cfr. HINSKE (c); e il rimando bibliografico a TONELLI, p. 56.

le della prudenza e della virtù, Kant così definisce i limiti: il *Weltmann* persegue la felicità senza una particolare dignità di essere felice; il *Weise* persegue la dignità senza intenzione di ottenere la felicità. Cristo insegna a perseguire la felicità attraverso la dignità di essere felice.

Alla composizione del *Weltmann* va connesso un ulteriore passo della R 6894, dove Kant definisce il sistema di Epicuro secondo il principio della *Selbstliebe*.

Noi usiamo questa parola — scrive Kant — perché include utilità e onore. Ma ci serviamo della stessa anche per differenziarla da *Eigenliebe* che è un amore di sé esclusivo. Secondo Epicuro la *Selbstliebe* è anche un motivo dell'amore degli altri e non preclude ma accresce la gioia. Per le origini antiche la *Selbstliebe* è principio morale epicureo, ma per le origini moderne, Kant l'aveva riferito a Mandeville (R 6631). In quest'ultimo essa si dà come sentimento immorale che si oppone alla forma sensibile del sentimento morale e profila un motivo soggettivo dell'azione, ovviamente, empirico e fortuito («empirisch und zufällig») non razionalizzato *überhaupt* (R 6631).

Tenendo conto di tutto il contesto in cui viene ragionato il nesso prudenza-virtù, epicureismo-stoicismo, e dei richiami all'indagine dei moralisti moderni, l'amore di sé si configura come un connotato della filosofia soggettiva e della sua incapacità di differenziare uomo naturale e uomo costumato (R 6579).

È la filosofia del «carissimo io» da Kant già toccata nelle *Osservazioni*, il cui principio è «principio universale soggettivo dei moventi, ma non principio di valutazione delle azioni e dei loro valori oggettivi» (R 6843). Dalla dimensione della *Selbstliebe* ha origine il desiderio (*Wunsch*) di essere felici, dalla razionalità ha origine il giudizio intorno alla dignità (R 6827).

Sta qui, nella coppia desiderio-ragione, il nodo per cui la moralità di ceto non si appropria del tratto moderno della santità, e articola la finalità del bene solo come bene

di questo mondo: *Weltklugheit*. Nella sua veduta non si comprende che il bene sommo esiste soltanto nel pensiero (è «blosses Gedankenwesen») (R 6876).

Weltklugheit e *Heiligkeit* stanno nello stesso rapporto di *Staatsklugheit* e *Staatsrecht* (6855). Se nel corso del mondo, scrive Kant, tutti perseguissero determinatamente azioni buone e cattive, allora la prudenza mondana indicherebbe la condotta che conduce al sommo bene. Ma essa richiede che la regola della moralità si dia con la riserva di ogni eccezione che le circostanze ci consigliano (6876). È quindi, empirica, fortuita. Per innalzarsi oltre questo livello (e Kant indica la scala verso la santità: *Natur, Kunst, über die Natur*) bisogna porre non la felicità ma la dignità come il vero e più alto bene, anche se non quello compiuto (6876).

4. Nel contesto di queste differenziazioni e opposizioni gioca, come si vede, uno stesso motivo: la critica dei valori cetuali e la loro sostituzione-integrazione. Alla centralità dell'utilità e dell'onore, propri dell'uomo di mondo, Kant propone un'integrazione più forte e più congrua, col valore e la dignità. Il disciplinamento che nell'interno e nell'esterno tiene insieme gli uni e gli altri, si dà col modello della santità. Questo motivo è presente già nel Kant degli anni '60 [100]. La R 6583 è quanto mai sintomatica del perché bisogna che si dia quella sostituzione-integrazione.

[100] In numerosi passi delle *Osservazioni* (*SPc* 304-6; *KGS* II, 217-28), Kant delimita la validità dell'onore e definisce ancora l'onore come dovuto all'opinione che gli altri si fanno del nostro merito, e dunque come «virtù apparente» le cui conseguenze hanno riguardo solo all'esteriorità. Sempre nell'abbozzo per una biografia del filosofo prussiano, Borowski ricorda che con la pubblicazione delle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1764) Kant «venne definito il La Bruyère dei tedeschi». E per sottolineare il tratto mondano delle *Osservazioni* aggiunge che «non solo nello studio di dotti, dissero alcuni critici, ma anche sul pettinatoio delle dame, non dovrebbe mancare quest'opera di Kant» (BOROWSKI, p. 29). Cfr. HINSKE (*f*), e in particolare pp. 113 ss.

I valori cetuali sono valori deboli. È necessario un potere irresistibile.

«La migliore condizione degli uomini secondo le regole del Diritto, è la società e la migliore condizione dell'uomo sociale in vista della sua sicurezza è il potere irresistibile [unwiederstehliche Gewalt] che lo costringe a condursi secondo le regole del diritto. Le scienze e le arti fanno in modo che egli resista meno. Con ciò egli non diventa più buono, ma più domestico . . . diventa propriamente più debole poiché ogni bisogno è un legame che lo lega alle leggi anche se queste sono arbitrarie».

Da un lato c'è il potere irresistibile, in quanto fondato sul principio di razionalizzazione, dello *Staatsrecht*, dall'altro la debolezza dei princìpi empirici della *Staatsklugheit* (R 6855). In considerazione della dimensione più invasiva dello stato di diritto non mancano nei confronti della *Staatsklugheit* battute con cui Kant segnala l'inadeguatezza del disciplinamento incorporato nella dottrina della prudenza. «Chi nella vita privata imita la prudenza politica, è un politico. Questa è un'espressione di scherno. Un uomo politico in piccolo. Chi legifera sulle *Manieren* è un *petit-maître*. I bellimbusti scimmiottano i *petits-maîtres*». Il rilievo dell'unilateralità non implica però una svalutazione intimistica del disciplinamento comportamentale. Le *Manieren* piuttosto vanno integrate e definite in un confine congruo alla egemonia della virtù-dovere [101]. Per questa articolazione, centrale diventa il connotato della costrizione, che riguarda non solo l'azione che sta sotto il comando («Gebot oder Verbot») ma an-

[101] La dimensione del disciplinamento configurato nel modello della santità delinea qui il fondamento morale dei suoi tratti. *Klugheit* e *Tugend* possono esercitare la loro funzione di razionalizzazione e controllo, in definitiva di formazione (*Bildung*), mediante il nesso di utilità e valore, fondati razionalmente, l e g i t t i m a t i, in un'opposizione-integrazione all'*ethos* cetuale. Per le origini umanistiche di questa legittimazione propriamente tedesca, cfr. Elias (b), pp. 175 ss. Ciò che ricollega gli umanisti (Erasmo) agli intellettuali tedeschi di epoche successive «è la non identificazione con lo strato superiore di corte» (p. 178). In effetti Kant elabora una identità nuova. Ma non mi sembra questa la sola chiave che connette Kant all'indagine dei moralisti moderni. La f o r m a z i o n e dello stato, dell'alto, in Germania è troppo complessa. L'identificazione si dava nello stato.

che l'imputabilità del *meritum* e del *demeritum* (R 6874).

La morale si presenta come coinvolgimento onnilaterale in quanto sfera del *Willen*, non del *Verstand*[102]. Quando si chiede, dice Kant (R 6766), se la pratica morale sta in una intelligenza buona o cattiva oppure in una volontà buona o cattiva, bisogna rispondere che anche azioni imprudenti («unklüge») come quelle di una «thorigte Liebe», hanno la loro origine non in un pensiero debole («in der Schwäche der Vernunft») ma nella volontà non diretta, non comandata, non curvata, dentro il mondo delle regole («Unlenksamkeit des Willens»).

Il tratto s o c i a l e che Kant dà a questo mondo è noto.

«Il vecchio detto *salus civitatis* (non *civium*) *suprema lex esto* non significa che il bene sensibile della comunità (la felicità dei cittadini) deve servire da principio supremo della costituzione politica, perché questo benessere che ognuno si rappresenta in quel certo modo o diversamente, a seconda delle proprie inclinazioni, non può valere come principio oggettivo che, come tale, richiede l'universalità; bensì quella sentenza non significa altro che questo: il *bene intelligibile*, cioè la conservazione della *costituzione politica* una volta stabilita, è la legge suprema di una società civile in generale; perché questa esiste soltanto in forza di quella»[103].

L'accento sulla volontà, che differenzia prudenza e virtù ha questo esito. Il limite disciplinare della dottrina della prudenza sta nell'impossibilità di controllare razionalmente il tratto profondo della volontà: l'intenzione. Nella prudenza l'intenzione è obnubilata tramite la dialettica simulazione-dissimulazione, è protetta dalle *Manieren*, p e r c i ò è libera. La dottrina della virtù invece rende visibile, trasparente, l'intenzione; la coarta liberamente, con una codificazione razionale funzionalizza il senso del

[102] «L'idea della volontà generale ipostatizzata è l'autonomia del sommo bene, che allo stesso tempo è la fonte di ogni felicità cioè l'ideale di Dio» (R 7202).
[103] *AP* 754; *KGS* VII, 331.

mondo e della vita all'organizzazione del potere. L'impulso è (diventa) dovere. La razionalizzazione interna del rapporto comando-obbedienza e la sua validità sociale stanno nella funzione di questa identità.

Capitolo secondo

I. *Le lezioni di etica*

1. Le configurazioni concettuali e i materiali delle *Riflessioni* sono utilizzati da Kant nelle *Lezioni di etica*[1]. Anche laddove il contenuto delle trascrizioni è diverso, come nella *Praktische Philosophie Herder*[2], la problematica della prudenza (e con essa la mentalità cetuale) costituisce un punto di discussione centrale. Il modo di pensare come la forma, non solo comportamentale, del vivere è l'oggetto delle alternative, delle integrazioni, delle differenze, delle gerarchie, con cui si dà il discorso. Scopertamente si rinviene nella orchestrazione concettuale una continua ed irresistibile connessione tra la centralità della morale e i suoi residui, i suoi margini di manovra.

La virtù-dovere si dissemina e si rappresenta fin nelle virtù sociali, e la definizione estetico-naturalistica (seicentesca) del mondano si dà come ambito legato all'antico o comunque troppo poco moderno per l'uomo cosmopolita. Esemplarmente nella visuale di una nuova formulazione morale la critica del comportamento

[1] Cfr. *Vorlesungen über Moralphilosophie*, in *KGS* XXVII, IV.
[2] Cfr. *Praktische Philosophie Herder* (1764) in *KGS* XXVII, IV, pp. 1-89. Il volume contiene la *Praktische Philosophie Powalski* (1777), *Moralphilosophie Collins* (1784), *Moral Mrongovius* (1782). Sulle vicende di queste *Lezioni,* cfr. la prefazione di A. Guerra alle *Lezioni* edite da Menzer (cit. nel testo con Menzer e il numero di pagina della traduzione) e naturalmente l'*Einleitung* di G. Lehmann al volume delle *Vorlesungen*. Inoltre va ricordato il lavoro di SCHMUCKER (a) e quello di IRMSCHER. Per notizie su Powalski, Collins, Mrongovius, cfr. ancora l'*Einleitung* di Lehmann.

è così adombrata: le maniere ostentate sono addebitate ai ceti piccoli e medi per la loro promozione sociale («klettern zum Hofe») mentre, invece, l'assimilazione dell'«alto» è attribuita agli uomini di merito autentico, che comprendono «quanto li separa dai veri valori» (Menzer 272). Va notato che Kant in ciò non difende pedantemente il ceto dei *Gelehrte* e riporta il punto di vista di Rousseau per il quale «il fine dell'umanità non è il sapere e perciò i dotti ne pervertono le finalità» (Menzer 276)[3].

Nel complesso la dottrina della prudenza e della felicità appare come una dottrina della condotta la cui elaborazione doveva pervenire alla razionalizzazione e al superamento della patologia costituzionale dell'agire moderno. La patologia, legata alla dottrina della prudenza, propria dell'antico regime, e alla doppia tradizione, armonica e conflittuale delle analisi moralistiche[4], doveva essere superata nella morale, nella misura in cui la morale poneva come contrari desiderio istintuale e dovere.

«La morale, dice Kant, non contiene alcun principio patologi-

[3] Cfr. anche *Collins* 458 e *Mrongovius* 1572. Per il giudizio di Kant verso i pedanti, cfr. in questo volume, «Pratica del mondo e pedante», capitolo III.

[4] Nella *Critica della Ragion pratica* la questione è così riassunta: «Essere felici, scrive Kant, è necessariamente il desiderio [Verlangen] di ogni essere razionale ma finito... la contentezza per la propria intiera esistenza, non è già un possesso originario e una beatitudine, che supporrebbe una coscienza di autosufficienza e indipendenza, ma un problema che a quest'essere è imposto mediante la sua stessa natura finita» (*CRPr* 31; *KGS* V, 25). La felicità non è stato ma problema del moderno. Questo passo della *Critica della Ragion pratica*, introduce, con rara finezza, all'analisi del tema della felicità come problema della dipendenza e del bisogno. Sulla doppia tradizione dei moralisti, cfr. Introduzione ad A. Smith, DINI (a), pp. XXIX ss. Va ricordato qui che nella biblioteca di Smith si trovava l'*Opera omnia* di Justus Lipsio (cfr. G. VIVENZA, *La presenza della tradizione classica nell'opera di Adam Smith*, in VIVENZA - LANARO SARTORI - PAROLINI, p. 14). Smith conosce Machiavelli, Guicciardini, Boccalini (cfr. G. SARTORI, *Echi della cultura italiana nel pensiero di A. Smith*, in VIVENZA - LANARO - PAROLINI, pp. 115 ss.); elabora una dottrina borghese dell'«uomo prudente» (cfr. DINI, a, pp. 143 e 144 n.; e SMITH, pp. 134 ss.) e tra i francesi conosce e discute La Bruyère e il cardinale di Retz (SMITH, pp. 218-222, 284, 401).

co, poiché essa implica leggi oggettive riguardanti ciò che si deve fare e non ciò che si desidera fare. Non è un'analisi dell'inclinazione ciò che caratterizza la morale, ma una prescrizione contraria a qualsiasi inclinazione. Adottare un principio patologico della moralità equivarrebbe ad appagare ogni propria inclinazione. Il che rivelerebbe un epicureismo animalesco, ben lontano cioè da quello vero» (Menzer 42-43)[5].

Per Kant la patologia del fare è il desiderio; la normalità (e quindi l'egemonia) è il dovere. Il *debere* è alla base dell'organizzazione di potere sia se è interiorizzato come prodotto della coscienza, sia se è codificato come prestazione comportamentale. Con la provvisorietà di quest'ultima soluzione e la sua razionalizzazione si dà il mutamento civile e il superamento morale della patologia della condotta.

Nella *Critica della Ragion pura* ciò implica, come è noto, in opposizione ad una volontà affetta o necessitata patologicamente, l'*arbitrium liberum* che, criticamente, mettendo insieme dottrina della prudenza e dottrina della virtù-dovere, come connessione fondamentale della relazione tra politica e morale, e della loro strutturazione (e modificazione della posizione di dominanza), rende visibile il «salto» del moderno[6].

Non a caso con Kant questo salto si esprime nella formula del comando. In parte riflettendo, in parte sollecitando una condotta di vita più razionale la funzione di comando, nella visione kantiana, acquista una configurazione non solo nettamente *bourgeois*, ma con un forte rilievo costituzionale capace di reggere la complessità dello stato moderno. Essa si manifesta come egemonia del

[5] *Powalski* 131, *Collins* 275, *Mrongovius* 1423. Inoltre cfr. *CRPr* 89 ss.; *KGS* V, 71 ss. per l'analisi del rispetto e per il «vero Epicureismo» cfr. la soluzione critica dell'antinomia della ragion pratica (pp. 139 ss., 114 ss.). Emblematico dell'opposizione al «patologico» è il sentimento pratico del r i s p e t t o. Cfr. in EISLER le voci *Achtung, Affect, Gefühl, Liebe, Sinnlichkeit, Neigung, Pathologische.* Sull'uso di *Pathologie* e *Pathogenie*, cfr. ZEDLER, XXVI, p. 1316; e KRUG, III, p. 166.

[6] Cfr. VERNAUX, p. 187. «La terminologia dell'intera *Critica* è psicologica», STRAWSON, p. 9.

mondo interno, della riproduzione razionale e universalizzata della comunità di ceto [7]. *Police, Politica* e *Politesse* vengono analizzate e riformulate sistematicamente secondo la dottrina della virtù-dovere che stabilisce, diversifica e connette, nel profondo, gli spazi e i rapporti di privato e pubblico, di interno ed esterno, di società e stato [8].

Questa riconfigurazione non va ricondotta ad un razionalismo astratto, ad una morale (virtù) senza politica. Come ricordava Augusto Guerra la morale per Kant non è obbedienza meccanica all'imperativo categorico [9]. Nelle RR intorno alla morale già si è accennato come Kant delinea la connessione tra ethos cetuale e dottrina della prudenza. Il costume derivato da uno *Stand* necessariamente arretra di fronte alla pretesa della razionalizzazione moderna. La dimensione dell'alto va coniugata di nuovo con uno stato in generale. Questa innovazione non muta la funzione della costrizione, ma il suo significato. Comando e obbedienza vengono razionalizzati. Ad una formula del comando, impersonale perché più potente, più forte, più piena di organizzazione, si dà una soggettività

[7] Per gli esiti di questa egemonia cfr. HABERMAS (i). Una discussione di questo rapporto è fatta da Pasini che sostiene «il mancato fondamento della distinzione kantiana tra morale e diritto, tra interiorità ed esteriorità». «La qualificazione delle azioni in morali o giuridiche è in relazione alla loro esteriorità, cioè alla loro impersonalità e uniformità» (p. 48), sostiene l'autore, e ritorna non a caso sul problema del potere e l'autorità dello Stato sciolti «come il sovrano di Hobbes da qualsiasi limite o vincolo» (p. 176). Umberto Cerroni invece sottolinea che «l'etica kantiana sbilancia di volta in volta verso una "rettorica del dovere per il dovere" e un'altra volta verso la celebrazione utilitaristica dell'interesse e dell'egoismo», cfr. CERRONI, p. 64. Per una equilibrata esposizione del problema di Kant, cfr. BOBBIO, pp. 85 ss. Sul carattere «malato» dell'egemonia della morale nel pensiero tedesco opposto a quello francese cfr. GOLDMANN, pp. 28 ss. Cfr. anche WEIL, pp. 115-148.

[8] «Politica, polizia, politesse divengono il singolare "tiro a tre" del progresso moderno, in contrapposizione al fanatismo ecclesiastico e all'anarchia feudale e, in breve, alla barbarie medievale», cfr. l'*Excursus II* sul carattere barbarico del dramma shakespeariano. A proposito del *Dramma barocco tedesco* di Walter Benjamin in SCHMITT (c).

[9] L'osservazione riportata da Guerra nella prefazione alla traduzione delle *Lezioni di etica*, pubblicate da Menzer, è di Lewis White Beck, cfr. BECK.

dell'obbedienza, dell'incarico esecutivo che struttura e ordina tutta l'agibilità della sfera mondana. La tipologia della costituzione moderna si misura qui con quella antica. Il «salto» del moderno coinvolge sia il consolidato modello aristotelico, sia quello epicureo e stoico, ma non in un banale progresso della sfera mondana [10].

In effetti la morale cetuale di origine moderna, e più scopertamente quella dei *Moralisten*, aveva messo in rilievo, con più accenti, la crisi del tratto che componeva l'uomo buono e il buon cittadino. Il disciplinamento del mondo vitale, diversificato orizzontalmente e verticalmente, si rendeva palese in riferimento a tale crisi ed alla formulazione positiva di universale e particolare. Oltre che la struttura, evocava la dinamica che dava ordine alla città e quindi l'avvinghiarsi reciproco di soggettivo e oggettivo, e al suo interno gli attori che segnavano l'intero processo: il suddito, il cittadino, l'abitante della città, il gran signore, l'uomo buono, etc.

La critica kantiana presenta con grande semplicità e vigore il «vizio» di questa esplorazione, coalizzata non solo nello scetticismo ma in una tipologia, più complessa, del disciplinamento e degli ambiti pratici.

I moralisti moderni fanno dipendere l'uomo buono dal buon cittadino, riducono la dimensione *überhaupt* alla costituzione di uno *Stand*, il dovere della virtù alla virtù del dovere. Si potrebbe dire che non sono del tutto cristiani (razionali) e quindi mondani. La loro è un'etica «dissociata» che dal basso permette un ordine e un disciplinamento solo delle convenzioni, dell'esterno; e dall'alto impedisce che la funzione del comando si renda indipendente dai soggetti che l'esercitano. Le figure autoritative ed esecutive sono ancora troppo legate al senso, alla malinconia, alla nostalgia per l'antica società cetuale, e si inscrivono nei dettati provvisori della morale e della

[10] «La filosofia pratica degli antichi era differenziata materialiter. I moderni si differenziano in formali: secondo se il principium della moralità è l'intelletto, l'utile o il sentimento» (R 6819).

formula ipotetica del comando. Non riesce in questo contesto, alla morale, di universalizzare il comando razionalmente in un servizio [11].

Autorevolmente il significato della dottrina della prudenza è stato sottolineato da Gerard Lehmann, nell'introduzione alle *Vorlesungen*. Nelle pagine delle *Lezioni*, scrive Lehmann, ciò che è in questione è la dottrina della prudenza; Kant ne parla con forza, non per eliminarla ma per porla pienamente in evidenza, e penetrare il nocciolo personale delle sue asserzioni [12]. A sostegno di questa tesi Lehmann cita Adickes il quale mette in rilievo il ruolo del «personale» in Kant: «Io credo, dice Adickes, che ci sono pochi filosofi per i quali il motivo personale gioca un ruolo come in Kant» [13]. Già si è accennato, in riferimento al saggio di Aubenque, come a Kant giunge la tematica della prudenza. In effetti la critica morale kantiana è un discorso del tutto politico che trasforma radicalmente il modo di pensare politico (Koselleck).

L'elaborazione della virtù-dovere emerge nei luoghi stessi in cui la dottrina della prudenza e le costellazioni concettuali ad essa inerenti sono ragionate. A questo fine le trascrizioni delle *Lezioni* permettono di accertare, comunque, tale continuità e i termini con cui Kant ne parla. Per l'estensione di questi termini agli scritti critici va qui ancora citato Lehmann che sulla base degli stessi riferimenti kantiani rileva di nuovo come Kant avesse una buona conoscenza sia dell'etica nella forma della dottrina della prudenza, sia della prudenza politica [14]. Riferito a tale nodo l'unità e l'opposizione di politica e morale risulta niente affatto schematica e pedante ma del tutto interna al processo di socializzazione del mondo cristia-

[11] Su quest'etica in Francia vedi i lavori di Anna Maria BATTISTA, in particolare (a); e CASTRUCCI.
[12] Cfr. *KGS* XXVII, Ab V, p. 1057 (1979).
[13] Cfr. ADICKES, p. 40.
[14] *KGS* XXVII, p. 1091. Per l'uso di *Klugheit* e derivati nelle opere di Kant, cfr. *Wortindex zu Kants gesammelten Schriften*.

no-moderno [15]. Uomo di natura, uomo di mondo, saggio e santo adombrano, in questo processo, a modelli di comportamento, di costume, di sociale, da articolare nella morale, come espressione sovrana dello spirito borghese. La figura del *Weltmann* ha, a questo proposito, un suo rilievo e così pure l'ambito pragmatico e quello propriamente delle virtù sociali. Nelle trascrizioni delle *Lezioni* i loro connotati s'incontrano più volte come contenuti-contenitori di particolari aspetti della pratica prudente.

Si può dire che *Weltmann* è l'attore della pratica prudente; pragmatico è l'ambito mondano di questa pratica; le virtù sociali sono i requisiti necessari che definiscono il comportamento. Kant ne parla in un duplice modo: sia per mettere in rilievo la loro opposizione o comunque differenza dalla morale, dalla saggezza, sia per mostrare come è possibile la loro integrazione. Il materiale che a questo riguardo si può raccogliere permette non solo una lettura storico-concettuale della morale critica ma anche la possibilità di sottolineare, nelle relazioni che queste costellazioni hanno con l'antropologia, l'elaborazione di alcuni nodi dottrinari del comportamento moderno: *conduite*, civilizzazione, pratica mondana, ceto, conversazione, simulazione e dissimulazione, dovere, felicità, benessere, gusto, gioco. Tutti questi motivi vengono riconsiderati rispetto a ciò che sta più in alto razionalmente e razionalmente formula e disciplina il rapporto comando-obbedienza [16].

Saggezza e prudenza sono diverse, ripete in queste *Vorlesungen* Kant. La saggezza sceglie i fini, la prudenza,

[15] Il moderno si gioca nel rapporto tra pragmatico e pratico, nella differenza tra imperativo categorico e imperativo ipotetico (assertorio), tra la formula del comando hobbesiano e quello kantiano; cfr. ILTING. Sul problema del disciplinamento che si pone nei due ambiti entrambi espressivi del moderno, cfr. SCHIERA (h).

[16] Cfr. su quest'ultimo punto le chiarificazioni di Kant sul concetto di «sommo bene» in *CRPr, Dialettica*, pp. 135 ss.; *KGS* V, 110 ss. Per alcuni cenni sui concetti citati in Kant cfr. i lavori di N. ELIAS nonché il lavoro, citato da Lehmann, di I. HEIDEMANN (c) (in particolare *Der Spielbegriff bei Kant,* pp. 125-126).

i mezzi. «Le donne posseggono poca saggezza ma molta prudenza e più degli uomini» (Herder 36)[17].

2. I tratti del *Weltmann*, nelle *Lezioni*, si rinvengono nel paragrafo dedicato alla filosofia morale dell'antichità e, come nelle *Riflessioni*, sono articolati in relazione a ciò che sta più in alto, il sommo bene[18]. La costituzione formale della pratica richiede una razionalizzazione complessiva del comportamento, non limitata soltanto al disciplinamento esterno rivolto ai mezzi, al soggettivo, alle *Manieren* dell'uomo di mondo. A questo riguardo, per l'articolazione del moderno, i princìpi della pratica sono riformulati nelle *Riflessioni* secondo se si danno tramite la ragione, tramite il sentimento o il gusto, oppure tramite l'inclinazione (R 6819).

[17] Questo giudizio sulla donna si spiega probabilmente col fatto che la donna era più formata dalla precettistica aristotelica dell'«economica» e più aderente alla «casa nel suo complesso». Per uno studio di questi temi tra '500 e '600, cfr. Frigo.

[18] L'origine del sommo bene, si legge nelle *Reflexionen*, può essere fisica e si trova nell'ideale della natura; può essere pragmatica e si trova nell'ideale della prudenza; può essere morale e si trova nell'ideale della virtù (R 6879). Il bene perseguito invece può essere desiderabile ed allora il suo imperativo è problematico; può essere reale (*wirklich*) ed allora il suo imperativo è pragmatico; può essere bene in se stesso e allora il suo imperativo è morale (R 6927). Gli imperativi della *Sittlichkeit*, scrive Kant, contengono le condizioni restrittive, il limite, per tutti gli imperativi della *Klugheit*: questi comandano di perseguire la felicità, il ben-essere, ma si può perseguire la felicità solo a condizione di esserne degno, altrimenti si cerca solo il piacere (R 7200). Il comando etico-pratico è superiore al comando prudente-prammatico perché ha più valore, non è immediatamente legato all'utilità. Il perseguimento della felicità in se stessa non è un valore, mentre invece la virtù senza felicità ha il suo valore (R 7196) in quanto, come virtù, in se stessa, conduce all'autoappagamento (*Selbstzufridenheit*) (R 7202). Le definizioni, nella loro durezza, mostrano i tratti interni del soggetto virtuoso così come si configurano mediante il disciplinamento della coscienza. Mediante la coscienza l'uomo può stare con se stesso, può appagarsi di se stesso; acquista la capacità di appagarsi anche senza una vita piacevole, comoda («auch ohne Lebens-annehmlichkeiten») (R 7202). «Tutto ciò non significa che la *differenza* fra il principio della felicità e quello della moralità si risolva in un'*opposizione* e che la ragion pura pratica pretenda che si *rinunci* ad ogni pretesa alla felicità, ma soltanto che, ogni qual volta entra in giuoco il dovere, non si deve avere più *alcun riguardo* alla felicità» (*CRPr*, Chiodi, 236; *KGS* V, 92). Su soggettivo e oggettivo cfr. *Praktische Philosophie Herder*, p. 12.

La diversificazione mira a individuare una tipologia soggettiva e oggettiva della morale (R 6662) e successivamente ad integrare la prima nella seconda. Tale operazione si rende necessaria in quanto la moralità soggettiva non regge ad una razionalizzazione degli ambiti pratici orientata verso l'impersonalità del comando. Manca di elaborazione, è «unbearbeitet», non è appieno «Wissenschaft der innerlichen Pflichten» ma piuttosto «moralische Physiologie» (Herder 12). Per la congruenza di tale razionalizzazione, muta la relazione gerarchica. «La *moralitas subiectiva* si fonda su quella oggettiva. Poiché è bene obbedire dunque obbedisco: poiché l'*arbitrium* dell'altro è buono, io obbedisco» (R 6654). L'obbedienza consegue ad una dinamica strutturata significativamente nel nuovo soggetto dell'obbedienza: l'uomo onesto, non posto prima del processo di civilizzazione ma del tutto attraversato da questo processo, dalle sue figure, dalla logica della sua apparenza. Le figure adombrate da Kant, anche se in tono «minore», sottendono funzioni che connettono l'organizzazione del potere. La morale oggettiva è una morale di ceti elevati alla quale possono partecipare anche gli strati subalterni.

Il *Weltmann*, il cortigiano (il disciplinamento secondo il modello di corte) sono troppo legati al fortuito, al gusto, alla dimensione materiale, soggettiva, cetuale, dell'*officium*. Non è razionalizzabile del tutto in tale modello, la nobilitazione e quindi il *debere*, l'attività esecutiva; non c'è abbastanza soggettività sociale nell'obbedienza. I soggetti dell'obbedienza, dell'*officium*, sono ancora *domestici*. L'agire e la relazione di potere sono pervasi dallo spirito della casa.

Sostanzialmente concepita come maniera, la virtù è segno di una morale dualistica cioè di una razionalità irrisolta metodologicamente, incapace di generalizzare una costrizione produttiva, adeguata ad un essere segnato dalla mancanza, dalla finitezza, e dal fortuito. Nella maniera non si dà risposta a che cos'è l'essere ma a come funziona. I tratti del *Weltmann* nella *Praktische Philosophie Powalski* accennano ad una struttura duale a

cui rinvia il modello del mondano. Nel contesto di una storia della morale in cui vengono citati, tra i moderni, La Mettrie e Helvetius — e quest'ultimo come emblematico della dottrina della abilità e non della prudenza — è definito *Weltmann* l'uomo che ha come suo fine una felicità terrena.

«Quello di Epicuro può essere definito uomo di mondo [Welt-Mann] in quanto aveva per fine la felicità. Tutti i suoi fini si riferivano a questa vita al contrario degli stoici che si riferivano ad un altro mondo» [19].

In un passo successivo si definisce *Welt Mann* l'uomo che gode del mondo quanto più può e con ogni mezzo («der Welt Mann das heisst von der Welt so viel zu genießen, so viel mann kann, durch alle Mittel und Wege») (Powalski 117). In tutte le trascrizioni, nel risalire alle antiche dottrine della pratica, Kant non fa cenno alla definizione aristotelica della prudenza e liquida in poche righe l'ideale platonico: «Noi possiamo concepire un ideale mistico in cui il sommo bene consiste nella consapevolezza di essere in comunione con l'essere supremo. È questo, ideale platonico, un ideale da visionari» (Menzer 11) [20]. Non a caso però parla dell'opposizione tra cinici, epicurei e stoici, che si trova riflessa nelle fasi di crescita del moderno. L'opposizione che vede da una parte i cinici e dall'altra stoici ed epicurei, Kant la rinviene nella coppia natura-arte [21]. Per i cinici la felicità è naturale; per gli altri è il prodotto di una pratica definita.

«L'ideale cinico è l'ideale della innocenza», della semplicità con cui è possibile godere sobriamente della felicità. A questo livello non riferito ad un'organizzazione di potere non c'è bisogno né di prudenza né di saggezza:

[19] Sistemi morali dell'antichità. *Powalski* 104 e 117; *Collins* 250; *Mrongovius* 1403; MENZER 11. Kant rievoca il discorso anche nella *Critica della Ragion Pratica*, cfr. *CRPr* 136; *KGS* V, 111.

[20] Per un'ulteriore critica a Platone cfr. *Powalski*, 105. Per la definizione cfr. *Collins* e *Powalski*, *KGS* XXVII, 116 ss., 247 ss.

[21] Cfr. *KGS* XVII, *Erläuterungen Powalski* 104_{11}, *Collins* 248_{19}; cfr. SCHINK; e ZAC.

non c'è stato e quindi nemmeno queste come dottrina dello stato. Kant tiene a sottolineare che l'innocenza della felicità, la felicità senza colpa, è dell'uomo che «per natura si contenta di poco . . . non avverte la mancanza di mezzi e nel mancarne gode la sua felicità» (Menzer 10). Altrimenti si pone la ricerca della felicità, e il suo disciplinamento in una dottrina, per l'uomo che avverte la mancanza dei mezzi e perciò vuole essere.

L'innocenza, dice Kant, è una via troppo breve; chi fa a meno di tutto, e non ha cura e non coesiste con i propri bisogni e desideri si sente felice nella loro immediata negazione. Non c'è né onore, né decoro e nemmeno la «fatica», la disciplina per ottenerli e appagarli. Poiché non si hanno bisogni e desideri, l'azione coincide già con la virtù. Ne è soggetto un uomo di natura che conserva senza vuoti, massicciamente, la sua integrità; non cade mai nel sociale né acquisisce le sue pratiche. A partire dal sociale infatti l'appagamento si pone come pratica del mondo, connessa ad un potere non dato naturalmente, ad un'arte del governo, ad una differenza connaturata alla colpa. Riferendosi ad Epicuro, Kant riassume, con la sua straordinaria chiarezza, i tratti della dottrina della prudenza: la vita buona non è un fine, ma un mezzo per conseguire la felicità; questo rapporto tra mezzi e fini è arte, artificio, opposto alla natura.

Il soggetto ideale della pratica prudente, il modello di Epicuro, è il *Weltmann*, l'uomo terreno, che tramite il suo desiderio terreno vive una vita buona, è contento di sé, è beato, perché sa amministrare il suo benessere materiale, le sue parti esterne; ha cura dei suoi beni fisici e perciò può vivere nel bene morale, secondo buoni costumi, praticando la virtù.

Il *Weltmann*, l'uomo terreno, è materialmente felice e perciò virtuoso; poiché vive bene nel mondo esterno perciò può vivere bene nel mondo interno. Il valore consegue all'utilità, contrariamente all'ideale della saggezza stoica che esige come fine della pratica la virtù.

La pratica della virtù secondo gli stoici non disciplina strumentalmente la vita buona in vista della felicità. La felicità sta nel bene, non il bene nella felicità. L'utilità è una conseguenza del valore. Il soggetto ideale della pratica virtuosa, come è noto, è il s a g g i o , che è felice in s e s t e s s o e perciò è ricco; egli «ha in sé la fonte della serenità e della rettitudine, è un re perché è signore di se stesso e non può subire violenza perché impera su se stesso» (Menzer 11). Al contrario del *Weltmann* che, si può dire, non è già un re, il s a g g i o , questo soggetto sovrano, poiché vive bene nel suo mondo interno, può perciò ben vivere nel mondo esterno. Dagli stoici, sottolinea Kant, un saggio siffatto veniva anteposto agli dei, i cui meriti erano minori, non avendo tentazioni e ostacoli da superare, mentre a quella perfezione il saggio giungeva con le sue forze.

A conclusione di questa differenziazione Kant sostiene, come si è già visto nelle *Riflessioni*, la superiorità della morale cristiano-moderna rispetto a quella antica [22].

«Gli antichi non conoscevano alcuna perfezione morale — egli dice — maggiore di quella che poteva discendere dalla natura umana; poiché, tuttavia, questa è assai manchevole, così anche le loro leggi morali erano manchevoli. Il loro sistema morale non era puro» (Menzer 13).

P u r a è la dottrina della virtù, del tutto fondata sulla ragione che quindi non si con-fonde con gli elementi o gli oggetti o le parti naturali. Gli antichi confondevano le due dimensioni in quanto «essi accomodavano la virtù alle debolezze umane» (Menzer 13). L'analisi di questa confusione deve far emergere sia gli elementi scissi nell'antica unità, congruenti alla duplicità del disciplinamento moderno, sia l'elaborazione di una loro positiva interdipendenza.

[22] È un argomento più volte toccato nella *Critica della Ragion Pratica*; cfr. la nota dove nel parlare della «dottrina del Cristianesimo» Kant riassume il discorso qui fatto riguardo ai cinici, epicurei e stoici differenziandoli secondo la semplicità naturale, la prudenza, la saggezza e la santità (*CRPr* 154n.; *KGS* V, 127n.).

Il concetto di santità proprio del cristianesimo, è dal punto di vista filosofico il più «perfetto» perché della più pura virtù morale, ha la forza, se ragionato, di disciplinare la mancanza e le debolezze mondane, secondo un comportamento interamente virtuoso, che non può non supporre la fede in un Dio nascosto. Nella misura in cui è sconosciuto il «piano» di Dio nel mondo ed è temerario stabilire i fini mondani del suo governo o ritenere che le proprie «folli aspirazioni» partecipano della saggezza divina, proprio perciò ha una sua ragion d'essere l'ideale della santità a cui bisogna rifarsi anche senza poterlo raggiungere (Menzer 113 ss.). Con toni a volte enigmatici, Kant definisce la santità come la felicità sotto la condizione della moralità. In quanto tale la pone come «il più alto e il più perfetto dei beni morali che noi possiamo trovare nel nostro intelletto e in noi stessi» (Menzer 87).

3. In sostanza il tratto profondo che distingue il *Weltmann* come attore e modello della dottrina della prudenza è la funzione e il senso della felicità che non solo nei sistemi morali dell'antichità ma anche nel mondo moderno, oppone con referenze organizzative e attori differenti, platonismo ed aristotelismo, epicureismo e stoicismo. Fin dalla sua origine antica, la figura del *Weltmann* è composta e articolata al fine del disciplinamento del singolo, compreso nella relazione di mondo interno e mondo esterno. Il disciplinamento mondano mira non soltanto al corpo, al comportamento, alla maschera, a una omologazione rapida ed efficace, determinata e calcolabile del mondo esterno e della sua scena; ma anche, e in certe fasi soprattutto, all'anima, agli affetti, alla trasparenza, al vissuto, al senso del mondo della vita.

L'organizzazione di queste dimensioni non si spiega, secondo Kant, con la descrittibilità delle tecniche, peraltro di grande importanza per la razionalizzazione della condotta, ma va riferita e commisurata, nella sua genesi e validità, alla formazione dello stato moderno e all'«idea» della sua costituzione.

Paradigmaticamente la filosofia pensa questa dimensione in quanto è amore della saggezza, *Weisheit*; metaforizza la dimensione di una beatitudine perduta, che però persegue e ricerca mediante una pratica razionale, capace se non di togliere, per lo meno di controllare l'«illusione dei desideri vani» (*CG*, intr. nota 1). Dentro questa *pratica si* pone alla ragione il problema di come disciplinare il mondo della vita in vista di un vivere bene, di un ben-essere e di un ben-fare, di una vita buona, dell'appagamento delineato nelle regole dell'intelletto e della ragione.

Nella figura del *Weltmann*, la tematica della felicità, della vita buona, si pone a Kant come tematica di una razionalità mondana. La dottrina della prudenza articola questa tematica in una prospettiva storicamente determinata e congrua ad un modello organizzativo del potere.

Secondo tale prospettiva, mediante la ragione è possibile affidare l'appagamento, il godimento, il perseguimento della felicità, non alla fortuna ma alla quantità di benessere, di utilità, prevedibile con lo sviluppo sociale e una condotta di vita sorretta da precetti e consigli. La ragione è funzionalizzata, nel mondo, alla ricerca della felicità, produce felicità, benessere; si sottopone all'autorità per contenere, limitare, nell'interdipendenza di privato e pubblico, di interno ed esterno, un principio di morte e di disordine, un pericolo di distruzione del soggetto nella molteplicità caotica degli oggetti dell'appagamento. L'ulteriore razionalizzazione del comportamento, mediante la morale, richiede che l'esistenza venga valorizzata non in quanto vissuta per una riproduzione semplice, semplicemente per godere, ma come manifestazione di una p e r s o n a . Il potere se razionale deve esigere una condotta di vita che ha come proprio fine la dignità della persona e dentro tale valore deve considerare il problema della felicità.

La felicità richiede prudenza; la dignità richiede una morale. A sua volta «la prudenza richiede una buona intelligenza, la moralità una volontà buona». Mentre nel-

la dottrina della prudenza è in questione l'intelligenza in quanto considera sia il fine che il mezzo per acquisire la felicità, nella dottrina della virtù morale il problema riguarda la determinazione del fine che fonda dall'interno il disciplinamento e l'organizzazione del potere. «Cosa sia una volontà semplicemente buona in se stessa . . . è ciò che rimane da chiarire» (Menzer 22)[23].

II. *Il pragmatico e il disciplinamento*

1. Come si è detto la dottrina della prudenza è ragionata in più luoghi delle *Lezioni*[24]. Dal loro insieme emerge con una certa chiarezza come la delimitazione dell'ambito pragmatico è indicativa della soluzione politico-moderna del dissidio stoici-epicurei che tanto spazio occupa nelle *Riflessioni sulla morale*.

Non è la felicità che rende razionali (e virtuosi) né è

[23] «Ciò che la rende un problema difficile da risolvere è . . . che la felicità e la moralità sono due *elementi* del sommo bene affatto *diversi* specificamente, ed il loro legame non può quindi essere conosciuto *analiticamente* . . . ma è una *sintesi* di concetti», *CRPr* 138; *KGS* V, 112-13. A questo problema vuole rispondere la ricerca di Paton. Cfr. PATON, pp. 23 ss. Il rapporto felicità-moralità così come è posto da Kant può essere visto come apertura alla seconda età moderna e come composizione dell'eroe civilizzatore in una nuova tipologia di comportamento e di senso. La tipologia già riferita a Kant si reca in corpo non solo una produzione di «ragione», ma anche di «follia». Leggendo Kant diventa folle il grande Kleist. Cfr. il saggio di IANNETTI, in *Privato, Società civile, potere*, pp. 99 ss.; inoltre BODEI (c) e la sua introduzione a Hölderlin; NATOLI, utile per un rapporto tra dolore e moderno. In questo contesto infine a mio avviso bisogna pensare in profondità l'utilizzazione dell'opera freudiana e in generale, pur nella sua frammentazione, il contributo psicoanalitico alla semantica storica. La veduta freudiana permette infatti di tenere insieme in modo forte l'intero processo di civilizzazione (cfr. ENRIQUEZ) e di spiegare la sua elaborazione nella storia dello spirito, secondo la prospettiva della ricostruzione della «struttura interna» richiamata negli studi improntati alla *Verfassungsgeschichte*. Per questa prospettiva rimando ancora una volta ai lavori di SCHIERA, di cui cfr. l'introduzione a Böckenförde; cfr. inoltre G. BIEN, *Revolution, Bürgerbegriff und Freiheit. Über die neuzeitliche Transformation der alteuropäischen Verfassungstheorie in der politischen Geschichtsphilosophie*, in BATSCHA, pp. 77-101.

[24] Le definizioni sono simili a quelle che si trovano nelle RR sull'Antropologia e nelle trascrizioni delle lezioni di Antropologia.

la ragione (virtù) che rende felici. La ragione rende solo d e g n i della felicità. Nel quadro di questa dignità, stabilita dalla morale, l'ambito per l'acquisizione della felicità (il pragmatico) configura la politica della virtù nella concettualizzazione degli ambiti pratici.

La politica sta nella molteplicità pragmatica del funzionamento del fine della felicità. Essa intanto è possibile in quanto si dà sul fondamento della morale. Su tale fondamento si può distinguere tra interno ed esterno, tra privato e pubblico, tra pragmatico e pratico, tra decisione e legge, tra diritto e morale. La morale come senso di appartenenza al mondo borghese, è l'idea che protegge il sentimento della vita dal tratto perturbante, naturale, utilitaristico dell'organizzazione sociale. La morale però, come il diritto, non può esaurire tutta la tenuta pratica così come scienza e co-scienza in quanto elementi di razionalizzazione non possono significare la svalutazione della capacità di comportamento. La condotta, certamente attraversata da diritto e morale, è osservabile nella sua concretezza sociale, da riferire a volte anche dichiaratamente alla costituzione politica. Ed è la stessa dimensione critica, che ha alle sue spalle tutto il seicento, ad impedire un appiattimento intellettualistico della condotta di vita al giuridico o alla morale. In questa configurazione la prudenza è definita da Kant in seno alla filosofia pratica e connessa all'ambito pragmatico. La filosofia pratica, Kant dice, «è una filosofia pragmatica e morale. Pragmatica rispetto alle regole della prudenza, morale rispetto a quelle della moralità» (Menzer 6).

L'etica della prudenza è dislocata in un ambito che caratterizza fortemente l'antropologia: il pragmatico. E non a caso Kant, commentando e criticando Baumgarten, ne sottolinea il tratto proprio: il vantaggio. «Io posso tralasciare un vantaggio, dove se ne può ottenere uno maggiore: questo è la *abnegatio pragmatica*» (Menzer 30). «Il principio pragmatico dipende dalle inclinazioni» (Menzer 44). Nel processo di civilizzazione, pragmatico è un aspetto, una m a n i e r a di organizzazione della pratica, del disciplinamento sociale che si riferisce, nella tra-

dizione moderna della dottrina della prudenza, ad una organizzazione del potere nello stato e nella ragione, centrato sull'assunzione forte del bene materiale.

Lo stesso sviluppo dell'industria e del moderno richiede che con la critica del tratto pragmatico si produca una razionalizzazione più integrata del mondo esterno. Questa razionalizzazione distingue la felicità (soggettiva) che legittimava il comportamento cetuale-nobiliare dalla dignità (oggettiva) che legittima il comportamento borghese [25]. Il primo, incorporato nella regola di prudenza, Kant, anche nella prima critica, lo chiama pragmatico; il secondo, morale [26]. Il potere organizzato pragmaticamente

[25] Nella dottrina della prudenza, come si è accennato, il motivo della felicità si legittima con il principio dell'amor proprio, ma qui la veduta critica ha rilevato la parzialità e la contraddittorietà della sua organizzazione, la sostanziale incapacità di disciplinare l'interno. Con l'amor proprio è in questione il passaggio dalla critica della dottrina della prudenza e del disciplinamento in essa incorporato, all'esposizione positiva del disciplinamento interno mediante la dottrina della virtù-dovere. Può segnare questo passaggio il confronto tra i due princìpi disciplinari. Mentre nella dottrina della prudenza l'amor proprio è il principio che fa della felicità il motivo che disciplina la volontà, nella dottrina della virtù-dovere è l'autonomia il principio che fa della dignità motivo di disciplinamento (*FMC* 95). Felicità e dignità sono due fasi di un processo di formazione e organizzazione del potere moderno. Nella prima fase nella quale irrompe la dottrina della prudenza e sconvolge gli stessi segni della virtù si scopre che tutte «le qualità positive e utili dell'uomo hanno un prezzo che le rende scambiabili con altre cose fornite di pari utilità»; nella seconda fase propria del disciplinamento della virtù-dovere si tratta di individuare quel carattere, in base al quale organizzare il potere, che «ha un valore intrinseco che lo pone al di sopra di ogni prezzo» (*AP*, Chiodi, 714; *KGS*, VII 292). È, come si vede, il processo che va dal prezzo (prudenza) al valore (virtù); dalla distribuzione alla concentrazione dell'utilità e del potere.

[26] Cfr. l'indicazione di Verneaux, p. 177. Nelle *Riflessioni* i segni dell'antropologia pessimistica (RR 6640, 6650, 6661, 6665) sono per certi aspetti gli stessi dei moralisti seicenteschi che avevano espresso da una posizione cetuale l'opposizione all'assolutismo. Kant corregge tale opposizione distinguendo il problema, e i tratti che emergono nella loro analisi, dalla soluzione soggettiva e dunque non fondata, senza metodo. Da una parte bisogna delineare la condizione, il limite, dall'altra l'incondizionato. È il problema, come Kant annota seccamente in una riflessione della «Regola condizionata e incondizionata. Mediata e immediata» (7023). Per quanto riguarda il limite e la mancanza del fondamento, con un taglio da sociologia della cultura, Kant scrive: «La *ratio subjectiva obligandi*, ricavata da Dio, presuppone quest'essere. Dio è concepito o come signore

pur generando una «maniera nei costumi» cioè il disciplinamento esterno della *conduite* non ha una base solida. Solo il potere che organizza il disciplinamento anche dell'intenzione è assoluto e razionale, e capace di conservarsi nella p e r s o n a. Invadendo il mondo interno può pretendere ad un insediamento sistematico nel rapporto di felicità e dignità, di intenzione e azione, di comando e obbedienza, e rendere forte non solo la scissione ma anche l'interferenza tra l'«uomo onesto» ed il «buon cittadino» [27].

Tra potere personale e potere impersonale, tra uomo d'onore e uomo di coscienza, la capacità di controllo pende da quest'ultima parte. «Il principe [Landes Herr] non può avanzare alcuna pretesa sulle intenzioni le quali, per essere interne, non si possono conoscere. L'etica comanda di compiere l'azione secondo un'intenzione buona» (Menzer 41). Tramite questa intenzione l'uomo che

[Herr] e padre o come giudice» (R 6660). «La nobiltà è la supremazia del *collegium* dei signori cioè dei proprietari terrieri» (R 7777). Ma il principio morale, dell'organizzazione del mondo non è la volontà divina, né è la via di mezzo aristotelica. Non è il concetto generale di perfezione, né è il concetto generale di felicità, e nemmeno la felicità privata, o il sentimento morale e il gusto. Il principio di razionalità è soltanto la ragione (R 6760). La dottrina della prudenza che incorpora il disciplinamento secondo quei tratti ancora e fortemente *anciens*, cetuali, della vecchia Europa, si mostra inadeguata alla intensificazione del controllo. La costrizione mediante la quale in essa si connette la relazione di potere non permette la stabilizzazione forte dell'obbedienza in un significato. L'uniformità del comportamento, funzionale allo sviluppo dell'organizzazione, necessita di una tipologia più moderna, della costrizione di una costituzione capace di realizzare un comando incondizionato. «Lex moralis est vel absoluta (incondizionata) vel hypothetica». (La prima obbliga senza condizioni, la seconda è ristretta alle condizioni della sua necessità) (R 6659). Uno degli elementi in gioco nella costrizione è ciò che si restringe; non solo la sua individuazione sostanziale e la sua valutazione ma anche il modo con cui viene posto il recinto. E nel contesto della filosofia pratica kantiana, si può dire che la costrizione è funzione di un recinto allargato che non si riferisce semplicemente ai corpo ma invade lo spirito.

[27] Nelle *Riflessioni* si definisce il potere interno dello stato come *Gewalt* e quello esterno *Macht* (R 7644). La sovranità è la *Gewalt überhaupt* (R 8009). Anche il potere che domina le inclinazioni è *Gewalt*, mentre il potere celeste che sta dalla parte del diritto è *Macht* (R 7006). *Gewalt* e *Zwang* sono significativi l'uno dell'altro. La facoltà di costringere è infatti *Gewalt* (R 7008).

agisce secondo coscienza non fugge la responsabilità, non è un «soldato volontario» mosso dall'amor proprio, dall'onore, ma «si cura del pensiero del dovere», è sotto la «disciplina della ragione», motivato dall'amore razionale di sé [28].

2. La differenziazione di pragmatico e pratico è, in qualche modo, preliminare alla formulazione di un comando che comanda, di una concentrazione razionale di potere come momento alto e proprio del costume moderno, non limitato ad una moralità cetuale, ad una razionalizzazione irrisolta, ad una omologazione non compiuta, dentro la ragione, di interno ed esterno, di costrizione e libertà, di comando e obbedienza, di funzione e significato [29].

Lo si vede con chiarezza già nelle *Reflexionen*. «Man muss sich selbst zu klugen und sittlich guten handlungen zwingen. Daher imperativi» (R 6998). La validità imperativa è riferita sia agli ambiti di pragmatico e pratico, sia ai parametri di abilità, prudenza ed etica. Al pragmatico attiene l'imperativo ipotetico; al pratico quello cate-

[28] L'amore razionale di sé è l'amor proprio razionalizzato, organizzato in una funzione di ordine, stabilità, certezza esterna e interna, capace di accogliere un comando che disciplina il comportamento, l'azione a partire dal mondo interno, dalla stessa intenzione. La processualità di q u e s t a razionalizzazione è propriamente la disciplina della ragione nella quale la «felicità» trasmuta nella forma del dovere. «Quando pretendiamo, come soldati volontari con superbia chimerica, di non curarci del pensiero del dovere e, come indipendenti dal comando, di voler fare soltanto per proprio piacere quello per cui non ci sarebbe necessario alcun comando» la morale non diventa disciplina conforme alla condizione umana. «Noi stiamo sotto una disciplina della ragione e in tutte le nostre massime dell'assoggettamento ad essa non dobbiamo dimenticare di non toglierle nulla» (*CRPr*, 101; *KGS* V 82). Nella prospettiva del disciplinamento questo passo di Kant va riferito all'analisi che fa Max Weber dell'uomo di coscienza. Cfr. WEBER, II, pp. 462 ss. Devo la segnalazione a M. Losito di cui cfr. LOSITO-FOTINO.

[29] In una riflessione, classificata intorno al 1772, così si legge a proposito del comando coniugato con la legge. Mentre le leggi si danno laddove qualcosa diviene obbligo, il comando (*Gebot*) si dà laddove un obbligo naturale viene insegnato. I comandi divini sono morali in sé (6744).

gorico (R 6938). Gli imperativi dell'abilità sono *Regeln*, quelli della prudenza sono *Vorschriften*, quelli dell'eticità sono leggi o piuttosto *Gebote*. Ci si può arrabbiare della propria inabilità, vergognarsi della propria imprudenza, detestarsi per la propria immoralità (R 6824).

Pratico, si legge nella R 6829, è tutto ciò che rende abili; pragmatico tutto ciò che rende prudenti, morale tutto ciò che rende saggi. Il primo riguarda la forma dell'azione; il secondo riguarda il fine generale dell'azione, cioè la felicità; il terzo riguarda l'idea dell'unità, della concordanza di questo fine con se stesso. In questa opposizione Kant immette il pragmatico nella sfera pratica della filosofia in quanto opposta alla teoretica. Il teoretico riguarda l'area di possibilità della cosa; il pratico l'area del libero arbitrio. In questa accezione pragmatico delimita la filosofia pratica che riguarda la possibilità della cosa attraverso il libero arbitrio; pratico in senso stretto, «in strictum Verstand», riguarda la possibilità dell'arbitrio stesso — è la filosofia della prassi *überhaupt* dei *Gründe*, della volontà, non dei mezzi di cui si serve la «Wille zu Dingen» (R 6817).

Va notato che Kant configura la pragmaticità come ciò che sta a mezzo tra abilità, sentimento morale, inclinazione da una parte, e morale dall'altra. Questa posizione di mezzo non è però stabile, non ha un suo statuto definito. Secondo i contesti, a volte il pragmatico e la prudenza vengono posti insieme alle inclinazioni, e all'abilità in opposizione alla sfera propriamente morale; altre volte sono posti insieme alla morale in opposizione all'utilità (R 6754, 6817, 6821, 6931).

Nella definizione di pratico e pragmatico riferiti a dottrina della prudenza e dottrina della virtù, si incontra questa variante all'interno della distinzione tra teoria e pratica: alla teoria appartengono dottrina della conoscenza e del gusto; alla pratica appartiene la dottrina della felicità, come pratica a posteriori, e la dottrina dei costumi come pratica a priori (R 7203). Il pragmatico come ambito della dottrina della prudenza è il pratico a

posteriori, la condizione soggettiva del comportamento, antropologia. Il pratico come ambito etico della dottrina della virtù è il pratico a priori, la condizione oggettiva del comportamento, morale. Tolto alla prudenza il tratto di bene e male, la differenziazione tra prudenza e virtù può pervenire ora al suo esito.

Il pratico in quanto a priori contiene i principi dell'unità di tutti i fini possibili di un essere razionale. Così strutturato è morale (R 7205), *Weisheit* della totalità di tutti i fini (R 7203). La sfera pragmatica, in quanto pratico a posteriori, empirico, determina questa unità secondo il concetto della felicità. Questa sfera non è interamente razionalizzata in quanto la felicità non si dà, qui, come effetto della libertà (R 7205) ma ancora indirettamente degli *istinti*.

3. Il tratto pragmatico distingue con forza e nettamente la prudenza dall'abilità e dalla virtù, così come distingue la *conduite* dalla vita buona e dalla conoscenza tecnica separata dal sociale. L'abilità, la tecnica del potere, dice Kant, pur essendo di «utilità grandissima», derivando dal calcolo e dal paradigma delle «scienze pratiche in generale», esprime una razionalità limitata, unilaterale, non capace di dimensione pratica, sociale, mondana, proprie della prudenza. Di per sé la visuale della tecnica non si scioglie nella processualità necessaria dei valori mediante la quale la soggettività del singolo viene articolata in funzione di stabilità, ordine, gerarchia, un quadro di comando che legittima il senso del potere.

La differenziazione tra potere organizzato nella dottrina della prudenza e potere organizzato nella tecnica sta nella tenuta del disciplinamento. Il rapporto mezzo-fine attesta questa tenuta:

«La prudenza è la destrezza nell'uso dei mezzi in vista del fine universale dell'uomo, cioè la felicità... Per la regola della prudenza si richiedono due cose, di determinare ulteriormente il fine e di disporre l'uso dei mezzi in funzione di esso... Ad essa compete dunque una regola di giudizio circa quel che costituisce

la felicità e la regola dell'uso dei mezzi per il suo raggiungimento. La prudenza è dunque una capacità di determinare il fine, unitariamente ai mezzi per conseguirlo. Il primo compito della prudenza è quello di determinare il fine della felicità, e in che cosa essa consiste, il secondo compito quello di definire i mezzi» (Menzer 7).

Nella veduta della tecnica, invece, l'abilità enuncia assertoriamente i mezzi in vista di un fine problematico, che non contiene nemmeno la necessità soggettiva dell'obbedienza, del comportamento, del costume. «Gli imperativi dell'abilità comandano solo ipoteticamente, poiché la necessità dell'uso dei mezzi è sempre condizionata, cioè sta sempre sotto la condizione del fine» (Menzer 6). Solo nella dottrina della prudenza il rapporto di mezzo e fine articola già con la sua stessa enunciazione un disciplinamento, una forma di obbedienza, una necessità comportamentale:

«Poiché ognuno vuole essere felice, ognuno deve ben osservare quanto è da tutti presupposto. Si tratta di una condizione soggettivamente necessaria; io non dico infatti: "Tu devi essere felice", perché allora si tratterebbe di una condizione oggettivamente necessaria, ma dico: "Poiché vuoi essere felice, devi agire così e così"» (Menzer 7).

Perciò dice Kant: «La filosofia pratica non contiene regole dell'abilità ma regole della prudenza e della moralità» (Menzer 6), della felicità e del bene. La cognizione di abilità risente, nella modernità della sua razionalizzazione, pur sempre del suo carattere originario, fortemente connesso ad una condizione sociale di abbandono, di caso, di fortuna [30].

[30] Su questi temi cfr. GADAMER (b) e HEIDEGGER (a) e (c). Nella *Logica* Kant dà questa definizione di pratico e pragmatico: «L'orizzonte pratico in quanto viene determinato in rapporto all'influenza che una conoscenza ha sulla nostra moralità, è pragmatico ed è della più grande importanza» (*Logica*, p. 35; *KGS* IX, 40). Sulla definizione di pragmatico cfr. STACHOWIAK, l'introduzione, in part. pp. XXIV-XXV e ancora *KGS* XXIV, *Von praktischen Erkenntnis*, pp. 564-65; 652; 751.

4. Se per un verso Kant analizza la dottrina della prudenza differenziandola nettamente da una dimensione tecnica (del potere), e da una dimensione virtuosa, per un altro opera uno sviluppo del disciplinamento, incorporato nella dottrina della prudenza.

Di prudenza e virtù egli sottolinea i tratti differenti per giungere non a negare astrattamente i precetti dell'agire prudente ma per cogliere in quali limiti essi sono validi. Una volta delineato l'ambito di validità della prudenza (il pragmatico), Kant formula i principi di un disciplinamento onnilaterale che egemonizza la pratica prudente in un'organizzazione di potere compiutamente integrata dall'esterno all'interno: la morale.

Virtù e prudenza stanno l'una nell'altra, «la virtù è anche una regola di prudenza e una fonte di soddisfazione . . . Tuttavia quando un'azione buona è compiuta per il vantaggio o il piacere che se ne trae, il motivo non è morale» (Menzer 87-88). Bisogna distinguere motivo e azione, livelli di disomogeneità e di omogeneità disciplinare. La prudenza è l'aspetto esterno del disciplinamento formalizzato socialmente nel pubblico, nel conversare; la virtù è l'aspetto interno, il connotato più profondo della solitudine.

L'omogeneità riguarda l'azione, il comportamento; per es. a questo livello «non solo la prudenza ma anche la morale mi invita a badare al mio tornaconto. Io posso impiegare a vantaggio di un infelice solo la parte eccedente delle mie sostanze perché, se un uomo dà via i mezzi di cui necessita, si pone egli stesso in condizioni di bisogno e deve allora implorare la carità altrui, cessando così di essere in grado di agire moralmente» (Menzer 23). La disomogeneità dei motivi sta in ciò che essi disciplinano: la dottrina della prudenza disciplina il motivo del comportamento, regola le azioni «secondo l'ordine fisico delle cose naturali» (Menzer 31); la dottrina della virtù disciplina il motivo della coscienza, mediante il quale produce «un habitus che non è naturale, ma che pren-

de il posto della natura e nasce dall'imitazione e dal frequente esercizio» (Menzer 52).

«L'uomo assai spesso confonde le due cose, la prima natura con la seconda, crede di trovarsi di fronte al tribunale della coscienza quando invece si trova soltanto di fronte al tribunale della prudenza» (Menzer 3).

«Noi possiamo paragonare opportunamente la corte di giustizia interna della nostra coscienza con un'ordinaria corte di giustizia esterna. Troviamo così un accusatore in noi, ... Vi è, d'altra parte, nell'uomo anche un avvocato, cioè l'amor proprio, che cerca di scusarlo e ribatte accesamente contro l'accusa, quando questa tenta di vanificare le obiezioni» (Menzer 152).

Il comportamento prudente è parametrato sulla coppia concettuale utilità-danno, amico-nemico. Se abbiamo offeso qualcuno dobbiamo presumere di esserci procurati un nemico e allora la prudenza deplora il sorgere del danno [31]. Entro questa sfera Kant riporta la massima epi-

[31] Potremmo dire che la differenziazione tra pragmatico e morale è compiuta da Kant in vista di una definizione articolata di un universo di regole uniformanti. In particolare Kant connette motivazioni e regole diversificando le motivazioni dentro le regole e motivazioni fuori le regole. Entrambe le tipologie di motivazioni costringono, ma solo le prime si riferiscono ad una dottrina del disciplinamento in cui la costrizione pur se con segni ed ambiti diseguali è significativa di potere organizzato, cioè della sola dimensione dove l'uomo è libero d a l l a costrizione patologica. Libertà razionale è costringere la costrizione: da uno stato senza costume ad uno stato sempre più costumato. Il moderno che è questo processo di disciplinamento esibisce la costrizione dentro le regole come morale, fuori le regole come patologica. Il g r a d o , più alto o più basso, della costrizione si vede subito perché: «io posso costringere un altro o moralmente o patologicamente» (R 6662). La costrizione morale spinge verso l'alto, che è la dimensione dell'universale e del bene; la costrizione patologica verso il basso, verso la dimensione mondana dell'istinto, del mondo della vita (senza disciplina). La costrizione pratica, annota Kant, si dà o *per stimulos* e quindi per forza (*Erzwingung*), oppure *per motiva* e quindi attraverso regole di costrizione. Queste regole possono essere o soggettive, o morali, o pragmatiche (R 6489). È sintomatico che per la costrizione morale occorrono regole di prudenza; infatti mentre l'impulso si fonda sul *Gefühl* di uno stato attuale, la prudenza riguarda gli stati nella loro totalità (R 6491). E così parimenti mentre le regole tecniche inseguono l'appagamento di una inclinazione fortuita, quelle prammatiche inseguono invece il desiderio di felicità (R 6932). La costrizione morale è sempre lecita; la costrizione pragmatica non è lecita sotto condizione di una utilità privata o dell'utilità di un altro, ma soltanto sotto condizione morale. Questa

curea: «Conduciti in modo da non attenderti biasimo alcuno da te e dagli altri, e sarai felice» (Menzer 13). Ma nella tendenza a lodarsi per le azioni buone perché utili, compiute secondo le regole della prudenza, o a biasimarsi per aver agito senza oculatezza non interviene affatto la coscienza, bensì solo una «copia di essa». «Gli uomini sogliono spesso confondere la coscienza con la sua copia» (Menzer 149).

Kant enumera alcuni esempi sintomatici della confusione tra comportamento e coscienza: quello del malfattore condannato a morte che si rivolge i rimproveri più duri per essersi lasciato sorprendere; quello dell'ammalato in procinto di morire che si rammarica, temendo il giudizio divino, di una condotta poco accorta; quello in generale di chi teme il d a n n o di una cattiva azione. Nel contesto di questa casistica la dottrina della prudenza che regola il comportamento viene giudicata come una «sembianza di coscienza» (Menzer 150).

5. Secondo Kant la confusione tra il tribunale pragmatico e il tribunale morale percorre in varia misura il disciplinamento sociale formulato in funzione dell'organizzazione moderna del potere. Kant critica le dottrine morali, nella pluralità delle loro ispirazioni, perché le giudica incapaci di disciplinare l'ambito che pretendono di razionalizzare e ricadono quindi nella dottrina della prudenza, lasciando fuori del controllo l'intenzione.

La prudenza non i n t e r i o r i z z a la circolazione complessiva del *medium* sociale *moderno*. Legata all'idea comunitaria dei ceti, e alla loro crisi, formalizza debol-

condizione morale «non esse potest nisi consensus cum voluntate alterius» (R 6496). In generale le inclinazioni permettono soltanto regole della *Geschicklicheit* (R 7021) e non leggi. La dottrina della prudenza che ricopre la sfera del pragmatico, ha alcune leggi in vista della felicità e quindi anche regole. La morale ha in sé leggi assolute (R 7030). Le leggi prammatiche hanno *Sinn,* ma non *Geist* in quanto non provengono dall'intenzione (*Gesinnung*). Sulla coscienza come tribunale cfr. l'articolo di LEHMANN, *Zur Analyse des Gewissens in Kants Vorlesungen über Moralphilosophie*, in LEHMANN (b), pp. 53 ss.

mente il *debere*, non giunge a concepirlo con una strumentazione naturale-razionale finalizzata ad una umanità cosmo-polita. A questo livello è necessaria la potenza della morale (tedesca): il *Geist*, non l'*esprit* (che indistintamente conserva in sé il *Witz*). Il conflitto della civilizzazione sembra, nella morale, risolto: la socialità d e v e e s s e r e un valore interno. In relazione a questo valore si dà una tipologia del mondano non retto progressivamente dal benessere e dall'utilità ma interamente attraversato dalla virtù e immesso in un modello di santità.

«Il principio universale del dominio di sé, dice Kant, consiste nel considerare se stessi in funzione dei fini essenziali dell'umanità o della natura umana» (Menzer 159). Nel contesto di questa organizzazione «mettere il piacere in contrasto con la vita morale è un errore»; ma è parimenti un errore ritenere che il mondo della vita, disciplinato secondo la virtù morale, abbia il piacere a suo fondamento o che virtù e appagamento coincidano (Menzer 18 ss.). Si può essere virtuosi e soffrire la fame «e la virtù non è certo in grado di placare la fame» (Menzer 88). «La felicità non costituisce alcun fondamento o principio della moralità»; è, però, «un necessario corollario della medesima» (Menzer 90).

Il disciplinamento pragmatico del comportamento ricavato da principi empirici, sensibili, è distinto da Kant in interno ed esterno. Se fondato su un principio empirico interno, il disciplinamento si dà a partire o dal sentimento fisico o dal sentimento morale. Gli autori che nella classificazione kantiana seguono il sentimento morale sono Shaftesbury e Hutcheson. Tra quelli che seguono il sentimento fisico vengono citati per gli antichi Epicuro, per i moderni Helvetius e Mandeville [32]. Il sentimento

[32] Cfr. *CRPr* 51; *KGS* V, 40-41. L'egemonia della morale che controlla l'intenzione spiega la costrizione. Tra le *Riflessioni*, a partire dalla fase x, che pongono in evidenza la funzione morale della costrizione, si possono leggere soprattutto le RR 6661, 6662, 6663, 6998, 7002. Le tematiche che tramite essa vengono articolate sono tutte rilevanti per la composizione del disciplinamento. Recinto, tipologia della costrizione,

fisico (questo «ordine delle cose») ricondotto, anche in queste pagine, all'amor proprio, è definito secondo due connotazioni, la vanità e la ricerca del proprio interesse. Esso, dice Kant, è un principio di prudenza, un principio

interdipendenza di costrizione e potere non sono indicatori casuali. Ripresi nelle fasi successive strutturano fortemente la costrizione in un modello più moderno di santità. Riferita alla costrizione la R 6661 palesa la funzione e il significato della morale, accenna al suo soggetto e all'ambito della sua validità: «Le leggi morali — scrive Kant — costringono e sono i fondamenti di una costrizione possibile per una creatura che può mancare. Esse mettono un recinto [einschränken] alla sua libertà di fare il male» (R 6661). Questo recinto può avere una funzione negativa o positiva secondo se impedisce soltanto oppure promuove con la delimitazione (*Einschränkung*) dell'amor proprio (*Selbstliebe*) l'amore dell'umanità (R 7249). Nella R 6662 viene sottolineato un altro tratto importante della costrizione che così viene riferita alla diversificazione tipologica di dottrina della prudenza e dottrina della virtù e al disciplinamento in esse incorporato. «Ogni costrizione oggettiva è morale»: si può costringere un altro o moralmente cioè oggettivamente o patologicamente cioè soggettivamente. La costrizione che articola oggettivamente in tale misura il disciplinamento è generata da una formula del comando, l'imperativo, il quale non si riferisce a cose fisicamente necessarie, ma ad un essere libero e fortuito (R 6640). La costrizione realizza nella morale la razionalità oggettiva del comando. Il comando razionalizza tutta la sua costrizione nella morale. Gli altri ambiti pratici, la prudenza, l'abilità, posseggono un disciplinamento unilaterale, parziale, che va riconosciuto e ridefinito. La ridefinizione è così posta da Kant nella R 6663 la quale indica, congruentemente alla formulazione dottrinaria, più tipologie di costrizione la cui stessa differenziazione è indice della complessità sociale degli ambiti pratici. Nella pratica si profilano una costrizione etica, una costrizione prudente e una costrizione patologica. Il problema è stabilire quale libertà si dà tramite le diverse costrizioni. «Attraverso le motivazioni [Bewegungsgründe] dell'eticità si possono costringere i virtuosi, attraverso quelle della prudenza si possono costringere i prudenti, attraverso quelle patologiche degli impulsi si costringono gli emotivi [Empfindsamen]. Quanto più uno è libero da costrizioni pragmatiche o patologiche tanto più è libero». Il nesso tra patologia e sensibilità, tra prudenza e pragmatico, tra eticità e virtù emerge in uno sviluppo articolato. In effetti liberarsi dalle costrizioni pragmatiche o patologiche significa liberarsi dagli impedimenti che in questi ambiti rendono impossibile la razionalizzazione dentro il cui contesto si può dare la strumentazione della volontà buona. A questo fine «quanto più ci si può costringere, anche attraverso costrizioni pragmatiche, tanto più si è liberi. La costrizione pragmatica si dà certo *per stimulos*, ma *indirecte*, in quanto il comportamento procede con la riflessione» (R 6998). L'autocostrizione pragmatica non ha certamente nessun valore morale ma esercita sempre una disciplina della sensibilità («Disciplin der Sinnlichkeit»), propedeutica a quella propriamente morale nella misura in cui rende più grande il potere (*Macht*) di un più alto

egoistico mediante il quale i nostri sensi trovano appagamento [33].

arbitrio (R 7002). Sia nella sfera pragmatica che in quella morale la costrizione non è una pura e semplice repressione — una veduta troppo ottimistica e del tutto inadeguata al nocciolo duro del moderno. Nella razionalizzazione motivazionale, la costrizione è produttiva di libertà. Questa produzione di libertà unificata può essere così enunciata: non da una vita libera mediante i suoi connotati, «concreti», viene composta e delineata l'idea di libertà. Al contrario è l'idea di libertà che costringe ad una vita libera.

33 L'amor proprio «si compone di due elementi: la vanità e la ricerca del proprio interesse; esso mira al tornaconto personale ed è un principio egoistico, mediante cui vengono appagati i nostri sensi. Esso è un principio di prudenza. Gli autori che seguono il principio dell'amor proprio sono, tra gli antichi, Epicuro e, tra i moderni Helvetius e Mandeville» (MENZER 15). Come questo principio egoistico, proprio dell'immagine della «naturalità» moderna è giudicato e accolto nella dottrina della virtù, è questo il compito teorico kantiano nel quale si dispiega la differenza mondana tra antico e moderno e le fasi del disciplinamento incorporate nel potere moderno. Riferito al principio dell'amor proprio, il problema critico della felicità che si pone nella pratica virtuosa si può così formulare: come l'amor proprio può diventare non solo amore di sé, ma amore razionale di sé. È questo uno dei passaggi, attraverso cui si dà il riconoscimento della felicità, in un insieme concettuale di grande complessità. Ancora una volta tocchiamo nel vivo la svolta concettuale operata da Kant rispetto alla tradizione moralistica. Ovviamente la comparazione non può essere in alcun modo esauriente se limitata al confronto tra pensieri di individui, di storia erudita o delle grandi idee. Piuttosto la ricostruzione delle strutture concettuali e la loro comparazione deve far emergere in particolare le fasi della funzione e del senso del disciplinamento sociale, dell'organizzazione del potere nello stato. Nel ricostruire criticamente la categorizzazione della tradizione moralistica moderna Kant distingue presunzione, amor proprio e amore razionale di sé (*CRPr* 90 ss.; *KGS* V, 72 ss.). Presunzione e amor proprio fanno parte dell'egoismo morale della *Selbstsucht*, della brama e del desiderio di se stesso o della propria felicità. Questa brama e questo desiderio, giudicati criticamente, mostrano un lato buono e uno cattivo e la necessità quindi del disciplinamento del loro insieme. L'amor proprio è la tendenza a fare del proprio particolare sé il motivo determinante oggettivo della volontà generale secondo i criteri di una razionalità soggettiva e strumentale del libero arbitrio. Esso ricade quindi nella dottrina della prudenza come egoismo, di una benevolenza verso se stesso che supera tutto. La presunzione è precisamente l'egoismo della compiacenza di se stesso; è la pretesa, vana, sottolinea Kant, e senza alcun diritto di precedere la legge morale, la pratica virtuosa, rendendo l'amor proprio legislativo e principio pratico incondizionato. Come se il motivo della propria felicità potesse comandare. Invece l'amor proprio diventa amore razionale di sé se la dottrina della virtù precede quella della prudenza, e costringe quindi l'amor proprio ad accordarsi con la legge che permea l'organizzazione razionale del potere internamente, nella sua stessa intenzione. In

Il disciplinamento fondato su principi empirici esterni viene derivato dall'educazione e dal governo. Kant cita per la prima tesi Montaigne; per la seconda Hobbes e rileva che per questi autori l'uomo agisce secondo i costumi e i comandi dell'autorità, non secondo criteri che funzionalizzano razionalmente mondo della vita e organizzazione del potere. I limiti organizzativi inerenti alla tenuta pragmatica del disciplinamento sono rinvenuti da Kant, in queste pagine, nella fortuità del fondamento; il potere non si regge su basi certe, imperative, sicure, non è capace di autoconservarsi, perché non controlla il mondo interno, la coscienza.

«Se il principio della moralità... consiste nell'amor proprio, esso si basa su un fondamento contingente, perché la qualità delle azioni, secondo cui esse mi recano vantaggio o meno, dipende da circostanze accidentali. Qualora il principio sia riposto in un sentimento morale e le azioni siano valutate in base al piacere e al dispiacere, alla ripugnanza o in genere a un apprezzamento di gusto, esso dipende ancora da un fondamento contingente [zufällig]. Poiché dove qualcuno trova piacere, un altro prova disgusto... non diversamente accade con i fondamenti esterni dell'educazione e del governo» (Menzer 16).

La contingenza del fondamento organizzativo, il suo carattere *fortuito*, si mostra con forti accenti, sul piano orizzontale e verticale, nella tipologia delle forme di comando e di scambio che omologano la pratica e in essa la funzionalità del bene come capacità di costrizione disciplinare [34].

effetti l'amore razionale di sé è il mutamento compiuto della dottrina della prudenza nella dottrina della virtù, il riconoscimento razionale del motivo della felicità. Ciò che fa il nome di felicità e Kant enumera potenza, ricchezza, amore, salute e contentezza per il proprio stato viene diretto e rivolto per il tramite della volontà buona verso un fine universale che coinvolge il sistema dell'organizzazione e non soltanto il singolo.

[34] Nella prospettiva del disciplinamento la struttura antropologica dell'uomo si innesta nel modello della santità componendo una scala della costrizione: «Che io posso costringere moralmente, lo posso anche patologicamente ma niente di più. I santi del cielo non stanno sotto nessuna costrizione patologica» (R 7246). L'ambito della costrizione verso il basso ha come suo confine la patologia, la non regola, la sensibilità

Nella forma pragmatica del comando l'imperativo conforme al giudizio di prudenza afferma la necessità di un'azione e più in generale di un comportamento come mezzo per il perseguimento della felicità. La necessità dell'azione e la tenuta disciplinare sono condizionati dal fine che Kant definisce «condizione necessaria e universalmente valida» (Menzer 18). Il problema è quello di vedere se e come questa necessitazione può essere disciplinata e organizzata in un potere. Ora, dice Kant, la necessità dell'azione che obbedisce alle regole della pru-

senza la sua costituzione nel sociale, dunque senza dottrina. Verso l'alto ha il suo confine nella dimensione del divino. La composizione di queste dimensioni è così ridata nella R 6993: «Gli *stimuli* sono le cause di actionum invitarum moralium. Perciò solo Dio è Santo, l'essere finito è virtuoso e gli occorre la coactio interna». Per fare volentieri il bene dobbiamo essere costretti (R 6992). «Coactio sui ipsius est vel pragmatica vel moralis. Semper stimulis occurrunt motiva intellectus» (R 7003). C'è una motivazione patologica per cui si seguono le proprie inclinazioni e le proprie voglie; una motivazione pragmatica per cui si persegue la felicità con i mezzi adeguati; una motivazione morale che ha di mira il valore dell'azione in se stesso (6894). Il problema politico è quello di passare dalla costrizione patologica alla costrizione morale. Chi non può essere costretto moralmente lo è patologicamente (R 7004). Questo processo che logicamente va dalla costrizione patologica a quella dell'eticità presuppone storicamente la costrizione prudente. È il rovinare della costrizione prudente in quella patologica, la sua incapacità di stabilizzare e fortificare la moralità della costrizione, che genera come suo esito positivo la *Sittlichkeit*: il significarsi interno del potere moderno. Infatti «Per una volontà naturalmente buona, i motivi morali sono fondamento della necessità, per una volontà fortuitamente buona sono fondamento di ciò che è necessario secondo l'occorrenza, per una volontà affetta dalle inclinazioni sono fondamenti della costrizione» (R 6991). Le connessioni tra regole, motivazione e costrizione sono da Kant catalogate secondo più diversificazioni: «Se la regola non è affetta da motivazioni, allora essa è una regola incondizionata. La regola incondizionata dell'arbitrio è una regola morale. Gli *imperativi* sono categorici. Se la regola è affetta da motivazioni allora o è una regola generale della *Selbstliebe* (prammatica) o una regola di particolari inclinazioni della stessa (problematica), che non vale per tutti, ma è limitata. La causa del movimento che fa che noi agiamo senza regole è lo stimulus» (R 7020). In particolare va sottolineato qui non solo la differenza, attraverso l'affezione, dell'imperativo categorico e ipotetico, incondizionato e condizionato, ma anche la composizione dell'imperativo ipotetico che coincide con l'ambito del pragmatico e a sua volta questo con la *Selbstliebe*: due tematiche che portano diritto all'indagine moralistica per il cui tramite si dà l'ulteriore trasmutamento nella filosofia pratica tedesca, dell'utilità in valore, del benessere in dover-essere. Sono naturalmente solo delle tracce che portano però tutte alla questione della «formula del comando».

denza, cioè la necessitazione pragmatica, non implica obbligazione. Non si può obbligare nessuno ad essere felice. E già qui si avverte quel carattere «tremendo» (schrecklich) della libertà (Menzer 21) che invalida la forma del comando come *principium internum*. «Il sistema di costringere un altro ad essere felice alla propria maniera costituisce una violenza, sebbene, per esempio, la nobiltà lo usi come pretesto nei rapporti con i propri sottoposti» (Menzer 58).

Il disciplinamento incorporato nella dottrina della virtù deve sottrarre all' a z i o n e del potere, organizzato nel comportamento, il mondo interno, ma nello stesso tempo deve fare del mondo interno sottratto al contegno comportamentale una funzione di potere più forte e sistematica. Ancor prima del comando, però, Kant pone in questione la dottrina della prudenza nella sua capacità significativa di formare regole di organizzazione, omologazioni di volontà mediante accordi e scambi.

Già su questo piano, orizzontale, infatti, la tenuta del disciplinamento non è armonica, poiché se le regole della prudenza, in qualche modo e a posteriori, rendono concordi azioni e volontà in vista dell'appagamento, non dicono come l i m i t a r e e con-tenere la pratica per non rimanere nella discordia e nel conflitto (Menzer 21). Anzi, a partire da questo piano, delle buone maniere, dello scambio, del conversare, in definitiva del sociale disciplinato, organizzato come potere moderno, vanno radicalmente distinti valore e utilità: noi s t i m i a m o, dice Kant, ciò che ha valore e amiamo ciò che è utile, che rende felici [35]. Il disciplinamento incorporato nella dottri-

[35] Nel mostrare che sulla base della razionalità critica la felicità non può motivare la pratica virtuosa, Kant paragona sintomaticamente il soggetto che motiva la sua pratica secondo il principio dell'amor proprio a colui che ha bisogno di oro «per spendere». A questi egli dice interessa solo che la «materia» di esso sia ricevuta dappertutto con lo stesso «valore», in quanto metallo n o b i l e, mentre gli è indifferente da dove questa materia sia stata «cavata» (*CRPr*, 29; *KGS* V, 23). La dottrina della virtù è, per così dire, non solo ponte tra origine naturale e valore, ma più precisamente è il valore che dà origine alla natura nella

na della prudenza è minato alla base da una inadeguatezza di stima, di misura, di calcolo, di orientamento e quindi dal permanere di un conflitto, non negoziabile secondo un potere razionale.

Con grande pathos l'egemonia disciplinatrice del valore è così rappresentata: Un «uomo cattivo», dice Kant, può essere amato. Rende infatti felice anche un comportamento che, pur facendo salva la *politesse*, per motivi di utilità, rompe o devia internamente dalle certezze e sicurezze che recingono e conservano l'organizzazione. Un uomo «coscienzioso» (*gewissenhaft*) invece anche se «cessa di essere oggetto d'amore» non è demotivato come membro dell'organizzazione; «può guardare chiunque negli occhi con un sereno coraggio, sebbene non con insolenza, perché ha un valore» (Menzer 157)[36].

sua forma razionale. Mediante questo capovolgimento la funzione del disciplinamento dentro lo stesso processo di valorizzazione d e v e allargare la sfera della sua azione e del suo soggetto (dall'onore alla coscienza). Il soggetto disciplinato dalla dottrina della virtù non è un soldato volontario, né un «consumatore» della ricchezza ma la p e r s o n a che coniuga in sé il soldato e il produttore entro un sistema di ruoli interdipendenti e omogenei. Su oro e apparenza cfr. il capitolo sulla conversazione (nella pagina cit. Kant prende la conversazione come esempio).

[36] Il nuovo soggetto che secondo il modello della santità sub-ordina la sfera soggettiva all'oggettività del comando, la felicità alla dignità, l'utilità al valore, il ben-essere al dover-essere, il soggetto dell'obbedienza, della virtù-dovere è l'u o m o o n e s t o che «non può sentirsi felice, se prima non è conscio della sua onestà» (*CRPr*, 141; *KGS* V, 116). L'uomo onesto è lo stesso uomo dei bisogni e dei desideri le cui azioni però non coincidono g i à con la pratica virtuosa. L'onestà, dice Kant , è una «fatica» ed è perciò che la virtù è una pratica e non soltanto una idea (MENZER 10). Questa fatica dell'uomo per e s s e r e onesto con la sua coscienza, è necessaria per nascere di nuovo, come s o g g e t t o sociale, disciplinato nelle proprie intenzioni, che può operare nella razionalizzazione del desiderio. La posizione di soggetto si raggiunge mediante la razionalità del valore, che è i n d i p e n d e n t e dai sentimenti, dalle emozioni, dal mondo vitale ed è in ciò «libertà e indipendenza dal meccanismo di tutta la natura» (*CRPr*, 106; *KGS* V, 87). La questione riguarda il recinto, la gabbia, la regola, un sistema organizzato di meccanismi e una pratica che si disciplina bene, a loro misura. L'uomo onesto non ama questo mondo dell'organizzazione, non lo d e s i d e r a nemmeno, non gli piace, ma lo v u o l e. E questa volontà è il suo tratto proprio. Il disciplinamento si dà qui nella sua d i f f e r e n z a fra una natura a cui la volontà è soggetta e una natura

III. *Le virtù sociali*

1. Contrariamente a quanto vorrebbe una interpretazione riduttiva, Kant non cancella il mondo per la ragione, né rinuncia all'azione per l'intenzione. Gli va riconosciuto anzi un tratto «mondano ed estetizzante piuttosto

che è soggetta alla volontà (CRPr, 56, *KGS* V, 44). L'uomo onesto è l'uomo interamente controllato (e libero); che obbedisce non in base all'utilità o alla protezione, per timore di una pena, di una punizione o di un danno, perché per la sua prudenza ognuno gli farà «credito» e la sua parola avrà valore di «denaro» contante, ma perché la *sua intenzione è buona*. «Poniamo, scrive Kant, che un uomo paghi i suoi debiti; ebbene non per questo è un uomo onesto. Se lo fa per timore della pena, egli è sì un buon cittadino e le sue azioni posseggono una *rectitudo juridica*, ma manca quella *ethica*; se invece egli lo fa per o a causa della intrinseca bontà dell'azione, allora la sua intenzione è morale e possiede una *rectitudo ethica*» (MENZER 843 ss.). La pace interna che l'uomo onesto raggiunge con l'«esame di coscienza», la pace della virtù, è, scrive Kant, «semplicemente negativa riguardo a ciò che rende piacevole la vita... Essa è l'effetto di un rispetto per qualcosa d'interamente diverso dalla vita, in paragone e in opposizione al quale, piuttosto, la vita, con tutta la sua piacevolezza, non ha proprio nessun valore». Il valore è la misura della pace e del piacere. Il soggetto disciplinato internamente ed esternamente, vive «soltanto per dovere, non perché provi il minimo gusto della vita» (*CRPr*, 108; *KGS* V, 88). Questa posizione era stata assunta da Kant, quasi con le medesime parole nella *FMC*. Conservare la vita pur senza amarla, vivere non per inclinazione o timore ma per dovere, in ciò risiede il valore del carattere (*FMC* 54; *KGS* IV, 398). Questo vivere per il dovere «è il vero movente» razionalizzatore della vita e della necessità del suo disciplinamento in un'organizzazione e da parte dell'organizzazione (*CRPr*, 108; *KGS* V, 88 ss.). Vivere per il «gusto» di vivere non garantisce l'integrazione del mondo vitale nel sistema di potere. Il recinto innalzato col gusto è debole. Il gusto, scrive Kant nell'*Antropologia*, contiene un fondamento soltanto soggettivo del piacere e del dispiacere e quindi non può fornire alla dottrina della saggezza il «filo logico» (*AP*, 718; *KGS* VII, 296). Inversamente vivere per il dovere è propriamente l'adesione compiuta, del mondo della vita, (risolto nella «sublimità» dell'esistenza), alla «determinazione superiore» dell'organizzazione onnilaterale del potere, alla «forza che propriamente muove». La pace interna è raggiunta dall'uomo onesto con l'elaborazione di un triplice passaggio: il primo passaggio è quello che scinde dovere e godimento: la dignità del dovere non ha nulla a che fare col godimento della vita. Innalzare il godimento, la felicità, allo statuto della dignità significherebbe «corrompere l'intenzione morale nella sua fonte», sarebbe come prescrivere «all'anima ammalata» una medicina di cui si confonde l'una e l'altra (*CRPr*, 109; *KGS* V, 88) e anche se con questa confusione, scrive Kant, «la vita fisica guadagna una qualche forza, la vita morale scomparirebbe senza rimedio» (*ibidem*). Il dovere, sottolinea Kant con immagine vigorosa, ha

che ascetico e rigorista»[37]. L'ambito pragmatico che fa parte del rapporto tra antropologia, etica e filosofia della storia, contribuisce anch'esso a formare «uno degli aspetti più suggestivi e spesso più ignorati della morale critica»[38]. Il problema che si pone Kant è con quale regola quest'ambito deve essere regolato, in che modo l'esperienza in esso accumulata può essere funzionalizzata e sublimata.

Nell'ambito pragmatico non c'è sintesi. Il pragmatico è apparenza, accumulo analitico, un'equivalenza generale che domina la pratica dei singoli. Esso deve essere riportato al momento della sua fondazione e del suo esito, a come distrugge e realizza l'ideale cetuale della comunità nel processo di socializzazione del sociale. In questo processo si può concepire la dissoluzione di una forma del vivere come interiorizzazione razionale del passaggio dalla civilizzazione alla moralizzazione. Certo, come dice Lehmann, Kant non elabora una dottrina della prudenza come *prudentia socialis*[39]. Il *mondo* della prudenza, delle «maniere», del soggettivo, dell'ethos cetuale, è evocato secondo il disegno della razionalizzazione degli ambiti pratici. La *Weltkenntnis*, la conoscenza della condotta

la sua «legge speciale» e il suo «speciale tribunale» (*ibidem*). Il rimedio di questa scissione (e siamo al secondo passaggio) del conflitto che essa genera, tra godimento e dovere, mondo della vita e organizzazione è l'esclusione del primo polo, mediante il disciplinamento virtuoso; per il quale è calcolato, diventa certo, garantito, assoluto che «appena si tratti del dovere, non si abbia in nulla riguardo alla felicità» (*CRPr*, 114; *KGS* V, 93). Una volta che il disciplinamento ha invaso e si è impossessato saldamente, col suo movente razionale del mondo interno, ciò che è escluso può rientrare: si possono accogliere gli aspetti della dottrina della prudenza come l'utilità, la convenienza, il piacere. Siamo al terzo passaggio: con ciò che deve essere, «con questo movente, si possono benissimo legare tante attrattive o piacevolezze della vita, che anche solo per questo la scelta più *prudente* di un epicureo ragionevole, e che rifletta sul *vantaggio* più grande della vita, si dichiarerebbe per la buona condotta morale: e può anche essere *conveniente* legare questa prospettiva di un sentimento giocondo della vita con quel movente supremo» (*CRPr*, 108; *KGS* V, 88, corsivo mio).

[37] Cfr. Tonelli (b), introd. p. IX.

[38] Cfr. Guerra (a), p. 106.

[39] *KGS* XXVII, 1107.

concreta, mondana, dell'uomo, di cui si parla negli scritti di *Antropologia*, è incorporata nella morale come suo momento soggettivo: i mezzi dell'etica — si dice a tale riguardo nella *Praktische Philosophie Powalski* — sono la conoscenza di sé, la conoscenza della legge morale e la conoscenza del mondo («Erkenntnis der Welt»); «L'uomo è la condizione soggettiva dell'eticità»; «Conoscere l'umanità nella mia propria persona è la dignità di conoscere il mondo ("die Würde der Welt kennen")» (Powalski 193-94) (e, come si vedrà negli scritti di *Antropologia*, di praticarlo: «Welt haben»). In queste connessioni i materiali che riguardano le virtù sociali mostrano mediante la loro articolazione come le funzioni comportamentali (soggettive) vengono inserite in significati, in un senso con nuove dominanze razionali. La morale è posta con tale forza che salva anche le apparenze. Le buone maniere diventano linguaggio e commercio politico, ermeneutica di un conflitto e sua risoluzione. Dando ordine alla ripetizione, al quotidiano, all'informe, al piccolo, la virtù organizza potere.

2. Riguardo alle virtù sociali, nella *Vorlesung* pubblicata da Menzer, così si legge:

«Baumgarten discute dell'*accessus*, del gusto per la conversazione [Gesprächigk], della finezza [Politesse], del decoro [Anständigkeit], della compiacenza, dei modi insinuanti, delle lusinghe o piuttosto delle maniere cattivanti. È da osservare in genere che alcune di tali qualità non possono essere annoverate tra le virtù, perché non richiedono gradi elevati di determinazione morale... costituiscono tuttavia un modo per coltivare e sviluppare la virtù: conducendosi con cortesia nei rapporti sociali [Umgange] gli uomini si raddolciscono e si raffinano praticando la bontà nelle piccole evenienze della vita. Frequenti sono le occasioni in cui non si ha motivo di compiere azioni virtuose, ripetute sono le circostanze in cui si richiedono le virtù sociali e le maniere cortesi... Ci si potrebbe domandare se i libri che servono soltanto come motivo di conversazione [Unterhaltung]... siano anche utili. Senza dubbio... attraverso il raffinamento delle tendenze l'uomo si civilizza. Quanto più si raffinano le maniere rozze, tanto più l'uomo si ingentilisce, divenendo capace di avvertire la forza impulsiva dei princìpi morali... Avendo la società come suo compito quello di promuovere la conver-

sazione [Unterhaltung] e con essa la civiltà, va evitato nelle riunioni sociali che si affrontino quelle importanti questioni che tanto spesso danno luogo a contrasti. Quando questi sorgono si deve o risolverli o prenderli a pretesto per qualche nuova storiella» (Menzer 269-70).

Nella prospettiva della ricerca, i motivi ragionati in questo passo vanno sottolineati con attenzione. A partire dal testo di Baumgarten, Kant pone in relazione le maniere con la virtù secondo la sua propria elaborazione. L'ambito delle maniere è l'ambito della civilizzazione che va connesso e sottoposto positivamente alla morale. L'egemonia della morale, di questa dominanza nel comportamento razionale borghese, è indiscutibile. Come pure indiscutibili sono i segni sottolineati da Kant, che sviluppano questa egemonia, *Leichtigkeit, Gesprächigkeit, Politesse, Anständigkeit, Umgang, Unterhaltung, Cultur, civilisiert.*

Kant attribuisce la recezione di questi segni all'Etica di Baumgarten ma è indubbio che tali segni sostanziano il processo di razionalizzazione, il disciplinamento sociale proprio del t e m p o moderno. Kant è sempre attento a questi motivi che si rintracciano nelle riflessioni, nelle lezioni, nelle opere critiche e sempre con il medesimo giudizio. Il § 48 della *Metafisica dei Costumi* (dottrina della virtù) è, a questo riguardo, emblematico e definitivo. Riguardo alle *Umgangs-Tugenden* o *virtutes homileticae* Kant scrive:

«È un dovere tanto verso se stessi che verso gli altri immettere nella circolazione sociale le proprie perfezioni etiche (officium commerci, sociabilitas), non *isolarsi* (separatistam agere), e infine non dimenticare, pur costruendosi un punto centrale fisso dei propri principi, che il circolo che uno traccia intorno a se stesso va considerato anche come una parte di un circolo più grande che abbraccia tutto, vale a dire del circolo dei sentimenti cosmopolitici [weltbürgerliche Gesinnung]; più che proporsi come scopo la felicità del mondo, è un dovere coltivare soltanto i mezzi che vi conducono indirettamente, cioè la gentilezza nelle relazioni sociali, l'affabilità, l'amore e il rispetto reciproco (la cortesia e il decoro: humanitas aestetica et decorum) aggiungendo così le grazie [die Grazien] alla virtù: operare in questo modo è

un dovere di virtù. Queste veramente sono soltanto *opere esteriori* o semplici accessori (parerga), che offrono una bella apparenza di virtù, la quale per altro non inganna nessuno, perché ognuno sa benissimo il conto che deve farne. Esse valgono soltanto come moneta spicciola, però servono comunque a promuovere il sentimento stesso di virtù, perché implicano un nostro sforzo di avvicinare il più che sia possibile codesta apparenza alla verità mediante l'affabilità del tratto, la *gentilezza della parola* [Gesprächigkeit], la *cortesia*, l'*ospitalità*,... le quali tutte sono semplici forme della socievolezza [Manieren des Verkehrs] collegate a delle obbligazioni esterne con cui nello stesso tempo obblighiamo gli altri; esse quindi favoriscono di fatto il sentimento della virtù perché, almeno, rendono la virtù più *amabile*».

Come si vede dalla comparazione dei due passi, delle *Lezioni* e della *Metafisica*, le tematiche comportamentali sono non solo recepite ma immesse ed esposte all'interno della posizione egemonica della morale: le grazie devono andare insieme alla virtù. Ed è evidente altresì che quelle non sono per nulla svalutate e rimosse per far posto soltanto e astrattamente all'intenzione. Anzi è altrettanto visibile che giocano in positivo riguardo all'intenzione. Il mondo esterno non viene privato di valore ma rivalutato per la sua relazione col mondo interno. Anche ciò che è moneta spicciola si dà in positivo [40], come tutta la capacità comportamentale, in quanto riferita all'intenzione. Le virtù sociali sono tali perché prospettano valore. La stessa produzione di valore richiede una politica della virtù. In effetti se si legge la morale elaborata da Kant nella sua relazione con l'ambito pragmatico, i residui della dottrina della prudenza e i rinvii precisi (e comunque presenti) all'indagine moralistica, non si può ammettere una contrapposizione: morale dell'intenzione-morale della responsabilità.

Piuttosto, storicamente, l'elaborazione kantiana segna ancora una volta il passaggio dalla morale dell'onore alla morale della coscienza, dalla morale della felicità alla mo-

[40] Per la cortesia come segno civile (*bürgerlich*), cfr. *Herder* 59. Inoltre per la valorizzazione dell'urbanità e della dimensione del mondano, cfr. *CG*, § 83.

rale della dignità; più in generale il «salto» da una morale cetuale a dominanza nobiliare ad una morale universalistica secondo l'egemonia del *Bürger*. È una semplificazione, anche se utile, pensare questo salto in Kant con l'opposizione tra ordine e mutamento, tra continuità e rottura. C'è da parte di Kant un'attenzione continua ad integrare il m o n d o , espresso nella forma del vivere prudente, nel m o d o d i p e n s a r e secondo il *debere* virtuoso. E tanto più c'è integrazione (nel pensiero kantiano) e quindi continuità, ordine, quanto più il modo di pensare esprime non solo il borghese ma soprattutto la sua egemonia (morale) e quindi mutamento e rottura costituzionale [41].

3. Se si pongono ordine e mutamento come segni di un passaggio nella prospettiva della filosofia della storia, quindi della «temporalizzazione» come componente essenziale del «modo di pensare» e più globalmente della condotta di vita borghese, un motivo mi sembra che vada rilevato: l'egemonia della morale per Kant è inerente ad una socializzazione più larga che attraverso la conversazione promuove la *Cultur*. «Die Gesellschaft hat aber zur Absicht die Unterhaltung, um dadurch die Cultur zu befördern» (Collins 457; Menzer 270).

La conversazione segnala l'ordine e il mutamento della socievolezza. Nell'ottica della ricerca si può dire che con Kant si passa dal disagio della c i v i l t à a quello della c u l t u r a ; dal conflitto dei costumi, inerenti ai processi di civilizzazione (esteriori) ancora strettamente legati alla morale della Vecchia Europa, al conflitto dei processi di moralizzazione (interiori) legati all'esito morale-razionale dell'Europa moderna.

In questo passaggio la funzione del pragmatico va let-

[41] Kant, si vedrà in seguito, distingue modo di pensare cortigiano e modo di pensare liberale. Per un giudizio sulla *politesse* che non si impara più a corte, cfr. *Herder* 83. Qui c'è anche il giudizio sul *petit-maître* che gioca con le inclinazioni umane.

ta, secondo le stesse parole di Kant, come capacità di produzione del gruppo sociale. Come si vedrà più estesamente in seguito, nell'*Antropologia* Kant definisce il pragmatico come

«disposizione alla civilizzazione mediante la cultura, particolarmente mediante lo sviluppo delle qualità sociali [Umgangseigenschaften] e della tendenza naturale della specie a sfuggire, mediante i rapporti sociali, alla rozzezza della semplice forza del singolo per divenire un essere dotato di costumi (anche se non ancora morale) e destinato alla socialità» (*AP* 746; *KGS*, VII 323).

Non a caso la cultura, dovuta al pragmatico, nella veduta del *Weltbürger* è «valore sociale». E questa socialità è lo «scopo supremo della destinazione umana» [42]. Kant stesso riassume più volte questo passaggio nelle *Riflessioni*, nelle *Lezioni*, ma anche nell'ambito della prima e seconda *Critica*. Egli parla di un passaggio da una morale soggettiva, dei «Maler der Sitten» (Herder 12), ad una morale oggettiva. Opportunamente Lehmann sottolinea che Kant pensa a Hutcheson, Montaigne, La Rochefoucault, Helvetius, Mandeville, Shaftesbury, Hume [43]; autori che non a caso possono essere letti con tagli differenti, come indicatori della crisi dell'etica cetuale.

Per come Kant raccoglie e giudica quest'etica della civilizzazione conviene qui citare il testo autorevole della prima *Critica* in base al quale si possono catalogare gli altri giudizi.

«C'è nella natura umana — scrive Kant nella *Critica della Ragion pura* — una certa doppiezza che in definitiva, come tutto ciò che deriva dalla natura, deve racchiudere un'inclinazione a scopi buoni; cioè la propensione a tener nascosti i propri veri sen-

[42] Cfr. *SP*, 127 ss.; *KGS* VIII, 20, 110.

[43] Cfr. *KGS* XXVII, IV, 1071. Per la stima in cui Kant teneva Montaigne vedi il capitolo sulla conversazione. Nel suo saggio *Montaigne e la funzione dello scetticismo* Horkheimer nota che «alcuni passi dei *Saggi* sembrano rimandare a Kant». Cfr. HORKHEIMER (e), p. 213. Per il passaggio soggettivo-oggettivo cfr. HORKHEIMER (c).

timenti, simulandone altri, che godono forma di bontà e di rispettabilità.

È innegabile che in virtù di questa propensione così a nascondersi come ad assumere un aspetto favorevole, gli uomini non soltanto si sono inciviliti [civilisirt] ma anche gradualmente moralizzati [moralisirt], almeno in certi limiti. Nessuno, infatti, era in grado di penetrare con lo sguardo al di là delle vesti di rispettabilità, onestà e costumatezza, sicché ognuno trovava una scuola per il proprio miglioramento negli esempi di bene di cui si vedeva circondato e che riteneva genuini. Ma questa propensione ad apparire migliori di quanto in realtà non siamo e a dar prova di sentimenti [Gesinnungen zu äußern] che invece non proviamo, ha soltanto, per così dire, un'utilità provvisoria, per spogliare l'uomo dalla sua rozzezza e far sì che del bene che conosce, assume se non altro la maniera [Manieren]. In un secondo tempo, quando i principi genuini si sono sviluppati, trasformandosi in modi di pensare [Denkungsart], la doppiezza originaria dovrà essere gradualmente ma vigorosamente combattuta, perché altrimenti corromperà il cuore e impedirà ai buoni sentimenti di farsi strada fra il fitto fogliame delle belle apparenze» (*CRP*, 572-73; *KGS*, II 489).

Si avrà in seguito occasione di connettere questa «doppiezza originaria» alla definizione del *Weltmann* in prima età moderna. Qui va sottolineata ancora una volta sia la funzione della morale come controllo interno e capacità di andare oltre lo sguardo e il livello della civilizzazione, sia la collocazione necessaria e positiva, nella morale stessa, delle buone maniere. Rispetto a questa collocazione va considerata la critica ai principi materiali della volontà che nella *Critica della Ragion pratica* Kant rivolge ai moralisti.

4. Quest'ultimo punto relativo a morale-buone maniere, società-conversazione, ha in qualche modo a che fare con i trattati europei sul comportamento e può essere considerato come il loro esito «alto». Non a caso, come si vedrà in seguito, Kant attribuisce il nesso conversazione-civiltà alla Francia (ma le tracce, anche nelle lezioni di etica, sono più varie) e la forma morale alla Germania. Il giudizio sui costumi francesi anche in queste lezioni è chiaro. I francesi hanno *conduite* ma non

Tugend (Menzer 85)[44], controllano il comportamento ma non l'intenzione. Ed è in vista di questo (auto)controllo, di grande rilievo costituzionale, che Kant ragiona il nesso simulazione-dissimulazione.

La tematica affiora in più occasioni e conserva sempre lo stesso tono e misura. Proprio perciò, rispetto ai passi citati delle due *Critiche* e della *Metafisica dei Costumi*, le osservazioni che si possono raccogliere nelle *Lezioni* e nelle *Riflessioni* di morale e di antropologia acquistano una valenza maggiore. In esse si mostra come la formula del comando perviene alle «maniere», all'*Umgang*.

Nelle *Lezioni* tra i doveri verso gli altri Kant mette la cortesia e dice:

> «La cortesia è qualcosa che si richiede a chiunque. Ogni forma di rapporto sociale [Umgang] è già un coltivare la virtù [Cultur der Tugend] e un prepararsi a praticarla con sicurezza maggiore. Cortesia significa quella compiacenza già così fine da condiscendere agli altri nelle occasioni più insignificanti. Finezza vuol dire gettar via la propria rozzezza. Gli uomini si dirozzano e si raffinano l'un l'altro fino a rendersi reciprocamente convenienti. Nasce così l'attitudine per cui si dimostra tatto nel saper cogliere ciò che piace o dispiace all'altro» (Menzer 227).

La cortesia in quanto apparenza è strettamente connessa al gioco di simulazione e dissimulazione[45]. Per nascondere i nostri difetti noi assumiamo altre apparenze così come affettiamo cortesia là dove siamo diffidenti. Per questa strada diventiamo alla fine intimamente affabili. «È infatti lo sforzo ad assumere un'apparenza che ci trasforma realmente in un certo modo» (Menzer 256).

Quest'obnubilamento è un dono della provvidenza.

[44] *Conduite* è equivalente a *Sitten, Anständigkeit, Manier*, cfr. MENZER, p. 84. Inoltre l'Introduzione alla *Metafisica dei costumi* (*MC* 17; *KGS* VI, 216).

[45] Cfr. *Powalski* 232. Per un esito oggi della tematica della simulazione, cfr. PERNIOLA.

«L'uomo ha la tendenza ad essere riservato e a fingere. La riservatezza è *dissimulatio*, la finzione *simulatio*. L'uomo è riservato riguardo alle proprie debolezze e mancanze, ma può anche fingere e cercare di apparire sotto false vesti. L'inclinazione ad essere riservati e a celare la propria intimità dipende dal fatto che la provvidenza non ha voluto che fossimo intimamente accessibili agli altri, perché siamo pieni di difetti. Essendo caratterizzati da qualità e da desideri riprovevoli noi appariremmo agli altri sotto il profilo della follia e dell'odiosità» (Menzer 255 ss.).

Sarebbe errato dire che per Kant là dove c'è più follia e odiosità c'è più uomo [46]. Ma certamente i tratti che egli ragiona sono alla base del disciplinamento che attraversa in Europa il processo di civilizzazione e che produce l'«uomo nuovo». Cortesia, simulazione e dissimulazione sono tratti di quest'uomo che risalgono al '500 [47]. Anche negli scritti di antropologia Kant li riprende e li ripensa dentro il disegno naturale-razionale della trasformazione moderna.

[46] Nell'*Antropologia pragmatica* Kant ripete il giudizio: «È innegabile che nella fisionomia morale della nostra specie alcuni elementi di cattiveria si aggiungano alla follia» (*AP* 755; *KGS* VII, 332).

[47] Sulla liceità della simulazione e dissimulazione va ricordato Lipsio. Cfr. il contributo di F.E. Sutcliffe, in Schnur (b), p. 219.

Capitolo terzo

I. *La pratica del mondo*

1. Veniamo ora agli scritti di antropologia. Nella prefazione all'*Antropologia pragmatica,* Kant, accennando secondo più profili ad una rapida descrizione dell'ambito pragmatico, introduce una differenza di rilievo per la definizione di questo ambito e del suo attore. Bisogna distinguere, dice, tra conoscenza e pratica del mondo.

La differenza nella sua costellazione concettuale è naturalmente propria del pensiero kantiano e del rapporto tra ambito tecnico-scientifico e ambito morale [1]. Ma il problema che si pone, certamente marginale alla strumentazione di tale rapporto, è il livello di «pratica» affrontato qui da Kant, che non si risolve nel riferimento all'antropologia-scienza e non co-scienza morale [2].

Tenendo conto delle annotazioni redatte per i corsi, e delle loro trascrizioni, si vede infatti che la «pratica del mondo» si inscrive in una nuova composizione del moderno riassunta nell'*Antropologia* in questi termini: «Le due espressioni "conoscere il mondo" [Welt kennen] e "aver pratica del mondo" [Welt haben] sono abbastanza lontane nel loro significato perché nel primo caso si tratta solo della conoscenza di un gioco a cui si assiste, mentre nel secondo si partecipa al gioco» (*AP* 542; *KGS*

[1] Cfr. il lavoro classico di Delbos, pp. 124 ss.
[2] Cfr. Aubenque.

VII, 120)[3]. Conoscenza e pratica sono posti nel contesto del discorso svolto intorno all'antropologia e alla sua duplice sezione e tradizione fisiologica e pragmatica. La prima incorpora la società nella natura secondo il punto di vista di un osservatore esterno, uno «spettatore»; la seconda incorpora la natura nella società secondo il punto di vista del costume, delle istituzioni, della «partecipazione». Da una parte si dà una conoscenza del mondo, dall'altra una pratica costumata, l'uso del mondo.

Come è stato osservato, l'antropologia pragmatica in quanto «scienza», nasce e muore con Kant[4]. Kant stesso annota il problema per un *Collegium* degli anni '70 (R 1482). Diverso però è il giudizio se si vuole rintracciare la composizione dottrinale.

Da questa prospettiva, i termini del problema possono misurare non solo il travaso della filosofia politica (aristotelica) nella filosofia morale ma anche un movimento minore della storia delle idee, che viene accolto nella formulazione kantiana degli ambiti pratici. Si tratta dell'osservazione tedesca della *coutume* o, come è stato accennato, delle tematiche moralistiche della prudenza e del comportamento, che insieme costituiscono indicatori preziosi della costruzione del moderno e della conoscenza in esso dell'«uomo»[5].

Lungo questa linea sono implicate sia una dimensione alta della storia dello spirito, sia una dimensione bassa. La loro differenza, attraverso gli autori a cui viene fatta risalire, attiene alla coppia conoscenza-pratica e a ciò che nella loro articolazione si configura: il «mondo» e il «gioco», lo sguardo e la partecipazione, il comportamento

[3] L'*Antropologia* è citata in questa parte secondo l'edizione di P. Chiodi, *Scritti morali*. Per la tematica della *Weltkenntnis* in geografia cfr. *KGS* IX, 156 ss.

[4] Cfr. Manganaro, p. 54.

[5] Cfr., per la configurazione storica dei moralisti, Friederich, p. 169 e *passim*; inoltre per la prudenza riferita a Kant, a Wolff e Thomasius, l'articolo di Aubenque, p. 166; per il comportamento, le opere già più volte citate di Elias.

e i suoi attori. La pratica in questa dimensione è prevalentemente mondanizzazione, un saper vivere che segnala tipologie di sociale proprie dello Stato moderno. Essa va riferita non solo alla tematica del mondo esterno, così come si dibatte e domina nel secondo settecento, ma anche al ruolo, che tramite questa tematica gioca, storicamente, il gusto francese ed in generale il rapporto tra filosofia e politica, strutture istituzionali e comportamento, dimensione mondana e dimensione dello spirito [6].

È significativo che Kant faccia risalire alla Francia sia la dottrina dell'antropologia come spettacolo, sia la dottrina dell'antropologia come partecipazione. Conoscenza e pratica, osservazione e partecipazione ed il problema del loro controllo sono distinti e unificati secondo la validità di procedimenti teorici e secondo l'origine di comportamenti pratici. Nell'ambito pragmatico, l'unità di teoria e pratica, tra chi guarda e chi partecipa viene sottratta al vecchio razionalismo, regolatore della socievolezza di antico regime, ed è concepita mediante una costrizione che dall'interno si manifesta nel comportamento.

Non spettacolo delle norme di comportamento ma articolazione di comportamenti concreti: è questa l'antropologia che Kant contrappone a quella «scolastica» di Platner (*Menschenkunde*, 5). Struttura scolastica e struttura mondana diventano in più contesti indicatori cultura-

[6] Per una ulteriore valutazione — affascinante — dello spirito critico in Germania nel secondo Settecento, cfr. CURTIUS (b), pp. 347 ss.; inoltre il lavoro ancora utile di ROUSSEL, capp. V, VI, VII; e le osservazioni di Madame DE STAËL, cap. XII, pp. 181 ss. Riguardo alla differenza più sopra accennata va detto che negli altri scritti di antropologia essa è data a più tagli: tra *Weltkenntnis* e *Schule*; tra *Pedant* e *Weltmann*; tra metodo *schulmäßig* e metodo *populär*; tra *pragmatisch* e *scholastisch*; tra studio del mondo e studio per il mondo. Il rapporto tra le due dimensioni, naturalmente, non è esterno alla strutturazione teoretica del rapporto conoscenza-pratica, stabilita da Kant. Ma nella prospettiva della ricerca interessa accentuare l'articolazione del rapporto così come si dà nelle costellazioni concettuali adoperate (da Kant) per l'antropologia. Tramite queste costellazioni infatti si possono vedere le tradizioni dottrinarie che sono riassunte e riformulate. Per più approcci alle tradizioni inerenti a queste differenze, cfr. BLUMENBERG (c); CURTIUS (a); DILTHEY (a), *La funzione dell'antropologia nella cultura dei secoli decimosesto e decimosettimo*; DILTHEY (b).

li potenti del rapporto tra uomo e mondo, e tra mondo interno e mondo esterno[7]. In riferimento a questa classificazione, la tradizione razionalistica francese è così diversificata. Una prima direttrice è fatta risalire a Cartesio.

«La conoscenza fisiologica... si propone di indagare ciò che la natura fa dell'uomo... Chi indaga le cause naturali su cui poggia, per esempio, la facoltà della memoria, può andare arzigogolando (come ha fatto Cartesio) sulle tracce delle impressioni lasciate dalle sensazioni, ma dovrà riconoscere che in questo giuoco egli non è che lo spettatore delle proprie rappresentazioni; dovrà quindi lasciar fare la natura perché non conosce i nervi e le fibre cerebrali e non è in grado di servirsene per i propri fini».

Una seconda direttrice, implicante la partecipazione al gioco, si riferisce a quella tradizione di analisi che Kant definisce pragmatica, la quale mostra «ciò che l'uomo in quanto essere libero, fa o può fare o deve fare di se stesso» (*AP* 541; *KGS* VII, 117). Rispetto alla relazione morale è la sfera dell'oggetto-soggettivo articolato secondo vari livelli di fare, da quello più immediato e fattuale a quello più regolato ed espressivo di *debere*[8]. In quest'ambito troviamo citati Montaigne e La Rochefoucault (oltre che Rabelais, Pascal, Bourignon de la Porte, Moliè-

[7] A differenza della veduta scolastica, l'*Antropologia pragmatica* vuole interessare tutti, anche le «Damen bei der Toilette» (*Menschenkunde*, p. 6). È importante in questa seconda veduta la preminenza della partecipazione e non (come nella veduta scolastica) la fortificazione del comando (sovranità) e quindi la gerarchia dei concetti. Secondo l'accento e l'articolazione di sovranità e partecipazione muta il rapporto tra mondo interno e mondo esterno e si rendono visibili segmenti essenziali del farsi stato del moderno (Dilthey, Brunner, Löwith). Nelle opposizioni poste da Kant è facile vedere una conoscenza-dominio e una conoscenza-partecipazione (e controllo).

[8] Cfr. AUBENQUE, p. 173. Per l'influenza francese rimando qui allo studio di CASSIRER; e DILTHEY (a), §§ IV e VI. Come dice Schlapp, Kant è «ein Mann der alten Schule» (cfr. SCHLAPP, p. 112 n. 18) e come Thomasius contesta l'egemonia francese sui tedeschi, «Io, egli scrive, amo i francesi come tali ma non i tedeschi quando li imitano» (*Bemerkungen zu den Beobachtungen*, in *KGS* XX, 130). Spesso nelle opere consultate Kant, come si vedrà, pone la Germania come il momento più alto della civilizzazione europea. Una posizione simile si rinviene in Federico il Grande, cfr. DILTHEY (a), pp. 68-69.

re, Voltaire, etc.); e non a caso si trovano intrecciati comportamento di corte e riflessioni sui ceti [9]. In base a tale intreccio infatti si articola, con forti accenti sociali, il sapere del mondo.

Tematicamente la distinzione attraverso i nomi emblematici di Cartesio e Montaigne viene da molto più lontano e riguarda, nel pensiero, l'unità del processo di civilizzazione europeo e cristiano-moderno. Karl Löwith ne ha indicato un passaggio cruciale con l'equiparazione «amare mundum» e «non cognoscere Deum» [10]. Ed in effetti si può risalire ad Agostino quando nella *civitas* distingue i «cives huius saeculi» dai «peregrinantes in hoc saeculo»; o nelle *Confessioni* distingue nell'analisi dell'io il problema antropologico, mondano, secolare, «Tu quis es?» e quello (morale), della natura del mondano, «Quid ergo sum Deus meus», «Quae natura sum?» [11]. Nel primo ambito vi sono gli uomini del secolo, i *Weltmänner*, che partecipano al mondo e ne posseggono la pratica; nel secondo gli spettatori, i visitatori [12].

[9] «Il cortigiano non vuole essere osservato» si dice nella *Menschenkunde* (p. 6). Per i nomi citati, cfr. *AP*, 543 e 553; *KGS* VII, 121 e 136; *AD*, 74 e 76; R 1482. Nell'*Antropologia Dohna*, le *Maximen* di La Rochefoucault vengono criticate «perché dipingono sempre il lato cattivo degli uomini. Per esempio, dice Kant, ecco come l'autore spiega il motivo per cui i nonni amano più i loro nipoti che i loro figli: i figli desiderano la morte dei genitori per ereditare, quindi i genitori in quanto tali li odiano mentre invece amano in quanto nonni i loro nipoti perché questi desiderano la morte dei loro propri genitori cioè i figli odiati dai nonni, per il motivo sopra riportato» (p. 74). Nelle lezioni Kant prende le difese di Montaigne contro Pascal. Pascal, egli dice, ha torto nel rimproverare a Montaigne di parlare sempre di sé. Montaigne parla del proprio io non per egoismo ma per analizzarlo (cfr. *Menschenkunde*, p. 11; *Anweisung*, p. 3). Per i giudizi di Pascal su Montaigne, cfr. l'Appendice II agli *Essais* di Michel de Montaigne, pp. 1214-17. Per l'influenza di Montaigne nell'Illuminismo francese in autori ben conosciuti da Kant, cfr. Dejardins. Va ricordato, qui, che Kant mette Montaigne tra gli autori che danno una fondazione soggettiva della morale, cfr. *CRPr*, 51; *KGS* V, 40.

[10] Cfr. Löwith (e), vol. I, p. 305 e (a).

[11] Cfr. Agostino (b), XV, 1; e (a), X, 6 e 17. Su Agostino e il contesto dell'antropologia rinvio a Dilthey (b), II, pp. 212-13. Per le implicazioni del concetto agostiniano di *civitas*, cfr. Dempf, pp. 48 ss.

[12] La differenza tra essere spettatori ed essere partecipi viene ado-

Kant immette l'ambito mondano in un processo morale il cui sviluppo è un modello di santità [13]. Distingue anche lui figli di dio e figli del mondo. All'uomo di mondo, al cortigiano, all'egoista contrappone il cittadino del mondo e profila, mediante queste figure, la pratica mondana come condotta di vita espressa in due dottrine: la dottrina della prudenza e la dottrina della virtù-dovere [14].

2. Se dal testo dell'*Antropologia pragmatica* si risale indietro, si rinviene la definizione del *Welt haben* nelle riflessioni sull'antropologia e nelle trascrizioni delle lezioni.

Tra le riflessioni, l'espressione è adoperata nei *Collegentwürfe* degli anni '70 e '80, anche se la tematica è forse rintracciabile prima. Tra le lezioni è presente sia nella *Menschenkunde*, sia nell'*Anweisung* sia nella *Antropologia Dohna*, nel loro insieme «direttamente legati

perata da Kant anche a proposito della rivoluzione politica in Francia; cfr. il capitolo sulla «Conversazione» e note. Si può dire che essere spettatori significa vedere gli uomini dall'«alto»; partecipare significa vederli dal «basso». Sull'Illuminismo come sguardo dall'alto, cfr. BLUMENBERG (c), p. 22; e per la metafora dello spettatore (a).

[13] «La via che Kant si propone di seguire è quella opposta, che non procede da Dio all'ordine del mondo, ma risale viceversa dall'ordine del mondo a Dio», cfr. GUERRA (a), p. 100.

[14] La Riflessione dove Kant fa la distinzione tra «figlio della terra» e «cittadino del mondo» è la R 1170 discussa nel capitolo sul *Weltmann*. Per la citazione di Agostino, cfr. BRUNNER (c), pp. 62 ss.; e ARENDT (a), p. 17 e n. Brunner si rifà alle note tesi di K. Löwith sulla secolarizzazione (cfr. LÖWITH, b, il capitolo dedicato ad Agostino, in particolare p. 195). Per una visione complessiva delle conseguenze di quei presupposti cfr. dello stesso autore l'articolo *La fatalità del progresso*, in LÖWITH (c), ed *Evenemenzialità, storia, ventura dell'essere,* in LÖWITH (d), dove si sostiene che progresso e nihilismo sono le due facce di una stessa prospettiva, propria dell'«età moderna post-cristiana». Vanno ricordati come esito stimolante della prospettiva di Brunner e di Löwith i lavori storico-filosofici di M. RIEDEL. Per la relazione critica tra prudenza e virtù rimando alla trattazione kantiana del «sommo bene» (*CRP*). Mi sembra che in base ai testi minori il passo già citato della *Critica* (v. introduzione) viene rischiarato nella sua dimensione storica la quale potenzia ulteriormente quella teoretica.

alla genesi e allo sviluppo degli interessi antropologici di Kant» [15].

Confrontati con l'antropologia questi testi chiarificano più tematiche. Lo si può vedere a proposito della malattia mentale [16]. Hinske li ha utilizzati in due saggi sulla «pratica» e l'antropologia in Kant, Marquard per le origini dell'antropologia nel settecento [17]. Per un autorevole confronto di frammenti diversi delle lezioni di antropologia si può risalire al lavoro di Otto Schlapp [18]. Ai fini della ricerca questi testi sono significativi sia del «salto» moderno che compone il *Welt haben*, sia della tradizione tematica che si palesa tramite questo salto.

Anche a volerli considerare, in modo certamente riduttivo, come testimonianza di un'epoca, mostrano come fosse profondamente pensata da Kant la trasformazione del suo secolo. La fede nella storia e la società come seconda natura sono indubbiamente nodi centrali, non solo pensati ma comunicati e recepiti [19]. La socievolezza, il mondano, con tutti i loro riferimenti sono pensati (e comunicati) dentro una svolta, nell'esitare di una elaborazione, secondo l'immagine di un crocevia, di un mutamento di significato che investiva la vita «pratica» oltre che il pensiero.

Tale carattere si riscontra non solo con qualche variazione ma anche stabilmente attraverso le occasioni in cui i testi sono prodotti (riflessioni, appunti, trascrizioni), fi-

[15] Cfr. GUERRA (b), "Avvertenza". Le Riflessioni sull'*Antropologia* e i *Collegentwürfe* sono raccolti, come è noto, nelle *Gesammelte Schriften*, XV. Sulla trascrizione delle lezioni, cfr. KOVALEWSKI, e STARKE (pseudonimo di J. A. Berck). Sembra che alla base della *Menschenkunde* vi sia l'*Antropologia Püttlich*. Alcuni frammenti di questa si trovano nell'opera di Schlapp, cfr. MANGANARO, p. 218.

[16] Cfr. MANGANARO, p. 178, e su questa tematica MEO, cap. III, pp. 67 ss.

[17] Cfr. HINSKE, (a) e (g).

[18] Cfr. SCHLAPP, pp. 164 ss., 241 ss., 392 ss.

[19] Cfr. C. CESA, *Armonia e felicità. Dall'illuminismo all'idealismo*, in GRIPPA, p. 81.

no alla stesura [20]. Il pregio del loro accostamento sta naturalmente nel ridare (in una schematizzazione ordinata e circoscritta) la molteplicità dei motivi e dei tratti accumulati da Kant. Il *Welt haben* si dà attraversato dalla complessità del processo culturale, civile e morale dell'uomo. Le sue definizioni, come si vedrà, non sono autonome e necessitano di essere configurate in costellazioni concettuali più solide. Tuttavia occupano una posizione strategica e vengono poste sempre nella parte introduttiva delle lezioni, con una precisa derivazione sociale, peculiare all'unità della loro storia.

La pratica mondana, in effetti, è il comportamento prudente riconciliato con la dottrina delle virtù, l'etica dell'antica società di ceto riarticolata nel moderno, la prudenza borghese del XVIII secolo. Essa connota la relazione di uomo e mondo, lo stare in società secondo un raccordo di apparenza ed essere che si vuole più razionale [21]. In questo senso l'interesse per le sue definizioni va al di là del bilancio con cui sono riversate nella stesura dell'antropologia e del riferimento al metodo e alla rigorosità del pensiero kantiano, o alla tematica della differenza tra antropologia ed etica. In relazione a questi nodi

[20] Come è noto lo stesso Kant indica la continuità dei testi antropologici (*Riflessioni* e *Lezioni*) per la stesura dell'*Antropologia pragmatica*. «Nel mio insegnamento — prima libero, e poi ufficiale — di filosofia pura, ho tenuto, per circa trent'anni, due corsi sulla conoscenza del mondo [Weltkenntnis] dedicati nel semestre invernale, all'antropologia e nel semestre estivo alla geografia fisica; questi corsi destarono interesse anche negli ambienti esterni, dato il loro carattere popolare. Il primo è raccolto in questo manuale» (*AP* 544n.; *KGS* VII, 122n); e anche Erich Adickes nella Prefazione alle *KGS* XV, segnala l'importanza della comparazione tra i vari testi («Sehr lehrreich ist ein Vergleich der Collegentwürfe mit Collegnachschriften»). Secondo la ricostruzione riportata da Külpe, Kant ha incominciato le sue lezioni di antropologia nel semestre invernale 1772-73. Le ultime lezioni di antropologia furono date nell'inverno 1795-96. Cfr. per i riferimenti O. KÜLPE, *Einleitung*, *KGS* VII, pp. 354 ss. e tra le *Sachliche Erläuterungen* la 122.10. Cfr. inoltre TONELLI (c).

[21] In questa prospettiva di razionalizzazione, i *Moralisten*, come i metafisici devono pervenire all'*Aufklärung* delle rappresentazioni oscure. Cfr. *Menschenkunde*, p. 23, cit. da HINSKE (a), p. 420. Per uno sguardo complessivo sulla relazione tra tematiche moralistiche e il loro esito antropologico con riferimento a Kant cfr. STACKELBERG.

che rimangono importantissimi, acquistano rilievo anche costellazioni di pensiero provvisorie, tramite le quali si dà l'avvenimento concettuale.

I varchi tramite i quali Kant comunica il suo pensiero, i rapporti che pone, gli esempi, i nomi, i riferimenti, i lapsus, i fraintendimenti e gli errori, indicano non solo come il sociale perviene nel suo pensiero, ma anche come avviene la comunicazione (tra il filosofo e il suo pubblico), quali modelli o eventi e figure la socializzano e a quali il filosofo rivolge la sua attenzione. A questo proposito la conversazione come sinonimo della *conduite* francese è esemplare e così pure l'opposizione tra sfera mondana e sfera scolastica, che scorpora la dottrina della prudenza dalla *Schulphilosophie*[22].

Nel loro insieme gli indicatori culturali permettono di comprendere quali motivi sono conservati e in seguito elaborati. Ordinare la registrazione è del resto, per una storia delle idee, già utile e può essere utile per comprendere la stessa elaborazione morale e politica[23].

3. Negli scritti considerati la differenza tra *Weltkenntnis* e *Welt haben* è posta da Kant sempre come introduzione alla specificità del pragmatico. Nelle due riflessioni 158a e 159 raccolte sotto il titolo «Compito e partizione dell'antropologia», il discorso a questo riguardo è molto ridotto. Si può vedere, forse, un primo abbozzo nella R 158a dove Kant abbozza con «erkennen» ed «empfinden» la differenza e le determinazioni di guardare e partecipare, di interno ed esterno che defini-

[22] Su quest'ultimo punto, cfr. MANGANARO, p. 20. E per l'opposizione tra mondo e scuola, tra i *mondaines* francesi, cfr. DELFT, pp. 151 ss.

[23] Come dice Lübbe: «Lo studio della storia dei concetti non si cura dell'intera storia della filosofia, ma dei particolari. Di volta in volta si sforza di mettere in luce il "lavoro del concetto" che accompagna il progresso della filosofia» (cfr. LÜBBE, p. 12); per una panoramica recente sui problemi della narrazione storica, cfr. R. BODEI, *Riflessioni sul tempo e gli intrecci temporali nella narrazione storica*, in SALVATI, pp. 339-356; BIANCO. Inoltre per la ricostruzione di diverse posizioni nella storia del pensiero politico italiano, cfr. TESTONI.

scono nel suo stesso fondamento la pratica e l'uomo di mondo (*Weltmann*)[24].

La condotta umana, infatti, una volta sussunta come *debere* virtuoso, segnala la critica alla parvenza morale, all'esterno, alla *Civilisierung*, e insieme il suo accoglimento. La pratica rivolta all'esterno è valutata positivamente e sottolinea che la morale critica non formula un comando impotente[25] bensì tiene conto del sapere intorno all'uomo, accumulato nella dottrina della prudenza e del comportamento. *Erkennen*, annota qui Kant, è la capacità di occuparsi delle cose esterne, *empfinden* è la capacità di occuparsi di sé. Nella prima configurazione l'attività è rivolta su ciò che si può guardare, nella seconda l'attività è rivolta solo al proprio sé e al mutamento del proprio stato. Kant si chiede: 1) qual è lo sviluppo di queste determinazioni; 2) qual è il loro reciproco influsso; 3) in che misura il genio e il carattere di un uomo dipendono dal grado, dalla forza, dalla prevalenza e dal procedere dell'una o dell'altra attività (*KGS* XV 1, 57).

Come si vedrà ancora, la pratica del mondo come intreccio di interno ed esterno, non è solo «sapere» né «Schwärmerei» ma un comportamento adeguato al mondo come oggetto-soggettivo[26]. Sia le Riflessioni che le trascrizioni delle lezioni sembrano accordarsi su questo

[24] Nella *Menschenkunde*, nella trascrizione delle *Vorlesungen* datate nel semestre invernale 1791-92 è particolarmente evidente il riferimento a questa differenza (cfr. *Menschenkunde*, p. 12 e *Vorlesungen* in Appendice a *Die Philosophischen Hauptvorlesungen*, p. 8).

[25] Nella storia delle idee, lo hanno ritenuto autori di grande rilievo e critici della filosofia classica tedesca come Vilfredo Pareto. Rimando alla mia comunicazione presentata al congresso internazionale «Vilfredo Pareto. A sessant'anni dalla morte, 8-11 novembre 1983», cfr. PIRILLO. La definizione di Pareto dell'imperativo categorico («chimera») è simile a quella data da Hamann in una lettera a Herder del 14 aprile 1785, «Invece della ragion pura, si tratta qui di un'altra chimera ... la buona volontà» (cit. in DELBOS, p. 260; cfr. HAMANN, a, p. 418).

[26] Andare invece alla ricerca della natura dei sogni «è compito che va al di là dei confini dell'Antropologia pragmatica perché non è possibile trarre da questi fenomeni alcuna regola di condotta» (*AP* 610; *KGS* VII, 189).

punto. L'interno e l'esterno dell'uomo, non essendo solo un problema di c o n o s c e n z a, ma anche di relazione sociale, mostrano, secondo la preminenza delle loro determinazioni, le tappe e i tipi dello sviluppo civile: come il valore, posto «in interiore homine», si dà nell'essere con gli altri, e compone il s i g n i f i c a t o del «mondo» [27].

Alcune risposte ai quesiti di queste riflessioni e la loro ulteriore elaborazione si trovano nei *Collegentwürfe* degli anni '70. La capacità di occuparsi delle cose esterne e di se stessi si rinviene nei tratti raccolti da Kant per definire il mondo che bisogna conoscere (*Weltkenntnis*) e di cui bisogna aver pratica (*Welt haben*). Questo mondo è riferito a una tipologia di società in cui mutando la relazione tra i ceti muta l'egemonia, la cultura, l'ethos e infine l'intera forma costituzionale [28].

4. Nei *Collegentwürfe* degli anni '70 e '80 il *Welt haben* viene fatto risalire alla formazione della società di corte, e posto come un nodo della *Civilisierung*. Il primo profilo è dato a commento della coincidenza di *Weltkenntnis* e *Menschenkentnis*, di conoscenza del mondo e di conoscenza dell'uomo. Il secondo è dato nell'opposizione risolta di mondo e scuola. Tutto il contesto delle annotazioni mira a stabilire un sapere che si può applicare al sociale [29] ed è di grande interesse vedere con quali

[27] «Dio è s o p r a il mondo, il mondo è a l d i f u o r i dell'uomo, e solo lo spirito è nell'uomo stesso», cfr. LÖWITH (a), p. 35. Sulla connotazione del mondo come ciò che è esterno, cfr. il capitolo sul *Weltmann*. Per l'incidenza di queste relazioni sulla mondanità dell'uomo di corte, cfr. lo ZEDLER, alle voci *Exterieur, Galant, Hofmann, Manierlichkeit, Manier.*

[28] Per l'origine della «scuola del mondo», del «gran libro del mondo», del «teatro del mondo», cfr. CURTIUS (a), pp. 148 ss., 306 ss. Intorno a questa metafora cfr. BLUMENBERG (b), e le indicazioni date da R. BODEI nell'introduzione (p. XXI-XXII).

[29] Le riflessioni qui raggruppate sono venti. Vanno dalla R 1482 alla R 1502. La tematica del *Welt haben* è appuntato nella R 1482. In nota si osserva che i contenuti furono adoperati forse come introduzione alle lezioni riportate nella *Menschenkunde* (XV, II, p. 657). Il tratto tecni-

indicatori Kant raggruppa la tematica. «Egoista nella relazione sociale», «Montaigne», «Pedante», «Scolastico o pragmatico», «Abile, prudente, saggio», «Maniere», «Civilizzazione» sono le espressioni introduttive che più colpiscono.

Nel giungere al primo profilo Kant annota la doppiezza del soggetto umano: animalità e intelligenza; e a questa associa altre doppiezze: lo studio per acquisire una professione o per intrattenimento (*Unterhaltung*), per la scuola e per la vita; conoscenza e uso; dotto e mondo; saggezza scolastica e saggezza mondana [30]. Con queste opposizioni si perviene al problema della *Weltkenntnis*. Questa conoscenza riguarda sia la natura sia l'uomo. Poiché tutto si riferisce all'uomo (ogni inclinazione, ogni passione), la conoscenza del mondo è conoscenza dell'uomo. Qui viene sottolineato che «Er hat Welt heisst: er ist durch Hofmanier dressiert und abgerichtet» (*KGS* XV, R 1482). Aver pratica del mondo significa essere formato alla maniera cortigiana — «civilisé à la courtisane» — come avrebbe detto Montaigne [31].

Anche per Kant, storicamente, sono le maniere che definiscono la pratica mondana e i suoi attori, le maschere, i costumi, il loro ordinamento [32]. Socialità e corte so-

co-sociale del pragmatico è qui così espresso: «Pragmatica è la conoscenza di cui in generale si può fare un uso sociale» e subito dopo si annota la coppia concettuale: *Weltklügheit, Weltweisheit*.

[30] La doppiezza è propria del *Weltmann*; cfr. cap. IV di questo volume.

[31] *Essais*, cap. I, XXV, p. 139.

[32] *Hofmanier* traduce *mos aulicorum*; *Hofmann, aulicus*; *höfisch, curialis*; cfr. *Hof* e le voci derivate, tra cui la *Hofklugheit*, in GRIMM, X. Lo Zedler così dà il complesso *Manier-Manierlichkeit*. Maniera risale al latino *modus, ratio* e indica un modo abile di comportarsi. Di qui gli aggettivi di buone maniere (*manierlich*), abile (*geschickt*), cortese, discreto, garbato che traducono il latino *aptus, urbanus, modestus, commodus*. *Manierlichkeit* riguarda l'abilità a comporre una buona esteriorità non solo col parlare ma anche con i movimenti del corpo, il comportamento. In sostanza le maniere costituiscono il comportamento necessario all'uomo di mondo in quanto prudente, politico (ZEDLER, XIX). Nell'articolo *Exterieur* dove viene citato Gracián, si dice che un uomo si mostra agli altri col discorso e con il portamento del corpo. Il discorso deve essere

no in origine equivalenti e le buone maniere sono più che peculiari alla pratica mondana. La loro coincidenza o per lo meno la loro relazione è annotata anche nel secondo profilo: «Aver pratica del mondo [Welt haben] secondo le maniere. Conoscere il mondo [Welt kennen]. Prudenza. Prima andare a scuola, poi entrare in società». «Il primo momento della civilizzazione è andare a scuola; il secondo è entrare nel mondo», in società (*KGS* XV, R 1482).

Si può dire che l'accostamento del *Welt haben* alla prudenza e alle maniere connota l'origine comportamentale e dottrinaria del moderno [33]; il *Welt haben* è un anello tramite il quale la dottrina del comportamento confluisce nella dottrina morale. Questa è concepita non semplice-

manierlich perché non si riferisce soltanto a ciò che è reale ma anche al gradimento degli altri. C'è differenza tra il rifiutare qualcosa a qualcuno e rifiutare qualcosa in modo cortese. Anche il portamento è importante perché mostra le qualità interne dell'uomo (ZEDLER, VIII).

[33] La *Manière* è così presentata nella traduzione francese di Baltasar Gracián: «Une Mouvaise Manière gâte tout, elle defigure même la justice et la raison. Au contraire une belle manière suplée à tout, elle dore le refus, elle adoucit ce qu'il y a d'aigre dans la verité; elle ôte les rides à la vieillesse. Le *comment* fait beaucoup en toutes chose. Une manière degagée enchante les esprits, et fait tout l'ornement de la vie. ... En toutes choses la circostance est aussi necessaire que la substance, et même davantage. La première chose que nous rencontrons, ce n'est pas l'essence, c'est l'apparence. C'est par l'exterieur que l'on vient à connaitre l'interieur. Par l'ecorce de la manière, nous discernons le fruit de la substance ... La verité a de la force; la raison, de l'autorité; et la justice, du pouvoir: mais elles sont sans lustre, si la belle manière y manque; au lieu qu'avec elle tout en vaut davantage ... elle deguise tout ... et quelquefois qu'il semble qu'elle flate, elle desabuse, en disant aux gens, non ce qu'ils sont, mais ce qu'ils doivent être» (GRACIÁN, b, *Maxime* XIV). Nell'*Encyclopédie* (vol. X) le maniere sono definite come «usages» che rendono più dolce il commercio tra gli uomini. Esse equivalgono a ciò che è il culto in rapporto alla religione. Lo spirito nazionale è forte dove le maniere diventano istituzioni. Le maniere in Francia sono oggetto dell'educazione che si riceve «en entrant dans le monde». Nella R 1482 Kant adopera le stesse espressioni e (come si è visto) associa «Manieren» e «in die Welt treten». Nel *Wörterbuch* di Campe si annota l'accento estetico delle maniere, già rilevato nell'aforisma di Gracián, rispetto al metodo (fortemente relato a scienza e morale): cfr. n. 52. Sul metodo discusso nel moderno nella relazione tra Cartesio e Kant, cfr. H. J. VLEESCHAUWER, *Le sens de la méthode dans le discours de Descartes et la Critique de Kant*, in *Studien zu Kants philosphischer Entwicklung*, pp. 167-189.

mente separata dal sociale, ma dentro il farsi società dello stato, il farsi tecnica della conoscenza. Come si vedrà la socializzazione del pubblico, della rappresentanza, della civiltà, nella sequenza di cultura, civilizzazione, moralità, si riferisce non a caso all'Italia, all'Inghilterra, alla Francia e alla Germania, composte nello sviluppo e nella veduta di una nuova organizzazione del potere e di una nuova idea del comando.

5. Questo contesto è presente anche nei *Collegentwürfe* degli anni '80. E anche qui il *Welt haben* è posto all'interno della diversificazione degli ambiti pratici secondo i parametri dell'abilità, della prudenza e della morale. Il passo di Kant rinvenibile nella R 1502 si può così riassumere; l'abilità si acquista con la scuola, la prudenza con la pratica del mondo.

L'uomo abile diventa pratico del mondo («hat Welt») quando conosce il mondo come mondo dell'uomo (in questa interdipendenza si dà l'antropologia pragmatica) e non solo quando non è pedante o quando, nelle relazioni sociali, non ha una forma scolastica. Il tratto positivo del *Welt haben* sta nel coniugarsi di conoscenza dell'uomo e conoscenza del mondo. Questa simbioticità non va intesa solo in vista della *Civilisierung* ma anche in vista della *Moralisierung*, non solo dell'uomo come essere materiale ma anche dell'uomo come essere morale. Nel divenire di abilità, prudenza e saggezza, di cultura, costume e virtù trova un esito la duplicità umana (R 1502).

L'opposizione tra guardare e partecipare in questa riflessione non tocca, come nell'antropologia, la differenza tra *Weltkenntnis* e *Welt haben*, ma quella tra scuola e mondo. Tra la formazione per la scuola che è «passiva» e quella per il mondo che è partecipativa (R 1502). Scolasticità e mondanità stanno l'una di fronte all'altra [34].

[34] Questo è un tratto proprio della «funzione dell'antropologia» rilevato da Dilthey (e Brunner). «A differenza della scolastica, con la sua

Gli indicatori di base sono anche qui «abilità, prudenza, saggezza», «civilizzazione», «pedante», «formazione», «costumi», «virtù». Va messo, inoltre, in rilievo il netto richiamo di pratica del mondo e prudenza. Aver pratica del mondo significa conoscere il mondo. Conoscere il mondo significa conoscere l'uomo. La conoscenza dell'uomo come conoscenza del mondo significa usare la natura e gli uomini riportandoli ai propri disegni [35]. La pratica del mondo, già riferita alla tipologia di corte, è ridotta e assunta su un'altra scena, articolata in un altro comportamento dove ciò che sta in alto è la morale. Se per un verso essa era stata riconosciuta come propria del cortigiano, per un altro ora viene sottratta a questa figura, da considerare solo come fonte dell'antropologia pragmatica.

Si può dire che la pratica del mondo si dà sempre in un recinto, ma la regolamentazione del recinto, le maniere con cui i suoi guardiani sorvegliano, questo muta, perché muta, razionalizzato, il rapporto comando-obbedienza e il carattere dell'esecuzione [36]. Aver pratica di un mondo governato dalla prudenza significa conoscere gli altri uomini (per riportarli alle proprie mire); aver pratica di un mondo governato dalla morale significa «conoscere anche noi stessi». Conoscere solo gli altri è civilizzazione, conoscere anche se stessi è moralizzazione (R 1502a). 1) Conoscenza di sé, annotava Kant nella R 1482,

scienza di concetti, la nuova letteratura abbracciava oltre agli scritti antropologici destinati all'insegnamento, anche enciclopedie e opere sulla natura, dialoghi, lettere, saggi. In tal modo la nuova arte di considerare l'uomo, di tener conto del collegamento tra esterno ed interno ... poteva comunicarsi a tutto il mondo colto ... In tutta questa letteratura resta nell'ombra il rapporto dell'uomo coi grandi nessi finali» (cfr. DILTHEY, b, p. 212). Palesemente l'antropologia kantiana connette i grandi nessi finali con la descrizione dei caratteri e degli affetti.

[35] La definizione qui è simile a quella della prudenza mondana data nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (cfr. *FMC* 73; *KGS* IV, 416). Va notato che la prudenza è capacità di rapportarsi con gli altri e amore di sé (*CRPr* § 8, sc. I).

[36] Cfr. a questo proposito, l'utilizzazione di F. ALUNNO (*Della Fabrica del Mondo,* Venezia 1588) e del significato di corte come prigione e servizio fatta da C. OSSOLA, (a).

2) Conoscenza degli altri, 3) Conoscenza dell'uomo in generale. Spostare l'accento sulla conoscenza degli altri e di sé compone il modo di pensare liberale (*AP* 650; *KGS* VII, 228).

La preminenza della morale trasforma l'ambito della civilizzazione, della prudenza, dell'etica cetuale. Nel suo spazio si palesa una forma della socievolezza adeguata alla trasformazione della condotta.

Il *Welt haben* segnala questa trasformazione:

1) Una conoscenza che si può applicare al mondo sociale (tecnologia) in opposizione ad una conoscenza scolastica non applicabile al sociale e tramite il sociale — una conoscenza che non ha quota positiva di *Verfassung*.

2) Un attore (di questa conoscenza) che non guarda, non contempla ma partecipa al grande gioco della vita («Mitspielend als Gesellschafter im großen Spiel des Lebens»).

3) Un processo che secondo la scala non solo di abilità e prudenza ma anche di saggezza connette tecnica e costume all'altezza della morale[37].

II. *La pratica del mondo nelle lezioni*

1. Nella *Menschenkunde*, il *Welt haben* ha più definizioni e sempre nell'opposizione tra *Welt haben* e *Weltkenntnis*. Dopo aver sottolineato che lo studio per il mondo deve essere sia conforme alla scuola, sia alla professione, Kant soggiunge:

«Noi dobbiamo avere a che fare non con la scuola, ma col mon-

[37] Le Riflessioni degli anni '80 sono un po' più di venti e vanno dalla R 1502 alla R 1524. La tematica del *Welt haben* si trova nella R 1502a, presumibilmente utilizzata nel semestre invernale 1790-91, 1791-92. Per l'opposizione di scuola e mondo, cfr. n. 45 del cap. IV.

do, dobbiamo studiare il mondo. Un uomo ha pratica del mondo [hat Welt] e spesso egli sa poco, ma può amministrare bene questo poco nel rapporto con gli altri uomini. Qualcuno può essere molto dotto ma non sa fare del sapere un uso utile e promuovere così un vantaggio per lo stare insieme [gemein Wesen]» (*Menschenkunde* 2).

Conoscenza del mondo significa anche conoscenza della natura ma non è questo il significato popolare che si riferisce invece soltanto alla conoscenza dell'uomo. L'uomo conosce il mondo vuol dire che egli conosce gli uomini di tutti i ceti (*Stände*). I Francesi dicono: «L'uomo ha pratica del mondo [der Mensch hat Welt]» cioè ha conoscenze che non limita soltanto alla speculazione ma che sa volgere bene verso gli altri uomini (*Menschenkunde* 2).

«La conoscenza pratica degli uomini ci rende prudenti. Essa è la conoscenza di come un uomo ha influsso su altri e come li guida secondo le sue mire. Una tale conoscenza pratica in quanto soddisfa tutte le nostre mire si chiama pragmatica» (*Menschenkunde* 5).

Gli indicatori culturali di questo passo sono diversi. Qui va annotata la coincidenza tra pratica del mondo e pratica prudente, la riconferma del modello francese di comportamento, il riferimento ai ceti, e in generale la strumentazione popolare tra pratica e conoscenza del mondo. Ma soprattutto va sottolineato l'utilità del sapere che tramite prudenza e virtù Kant non oppone ma integra nel valore.

La finalità prudente del benessere materiale non permette la valorizzazione del benessere. È solo mondanizzazione. La finalità prudente invece accolta nel *debere* virtuoso permette di riversare la mondanizzazione in un modello armonico di santità.

Anche nella trascrizione delle lezioni raccolte da Starke nell'*Anweisung* la definizione del *Welt haben* è posta all'interno della duplicità della civilizzazione: acquisire conoscenza ed abilità, e poi applicare. In questo contesto però, si aggiunge,

«"pratica del mondo" [Welt haben] significa la conformità alle relazioni sociali secondo il gusto. Conoscere il mondo [Welt kennen] è in verità più facile che avere pratica del mondo [Welt haben]. Un pedante ha conoscenza scolastica, anche conoscenza del mondo, ma non ha pratica. La pedanteria è la non conformità della frequentazione sociale secondo il gusto» (*Anweisung* 1).

Si vedrà, ancora, in seguito, il rilievo del gusto. Per ora va sottolineato l'accento con cui la definizione consolida il contesto già esplorato [38].

In congruità all'articolazione degli ambiti pratici: la pratica del mondo evoca un attore che u t i l i z z a il suo sapere nel sociale (conversazione), che sa amministrare il suo essere nel mondo con gusto, come rappresentazione sociale del soggettivo e del finito. Questa stessa dimensione, nell'*Antropologia Dohna* è così espressa:

«Ci sono due modi di studiare, attraverso i quali ci si forma: 1) La scuola. Rende abili. Si rivolge la propria attenzione a superare gli altri nella quantità della scienza. Un dotto siffatto si chiama scolastico. Come uomo di scuola egli può far fruttare la sua erudizione nel modo più alto. Chi diventa dotto attraverso la scuola è passivo. 2) La conoscenza del mondo [Weltkenntnis]. Rende accorti e prudenti nel rivolgere la propria abilità all'uomo. Un uomo di mondo [Ein Mann von Welt] è l'attore che partecipa al grande gioco della vita. Un pedante è un uomo che non può rivolgere la sua erudizione verso l'uomo, non ne può fare un uso finalizzato; è formato dalla scuola e non dal mondo.

Pedanteria e attaccamento al formale. Un pedante non passa il suo tempo con le donne, più volentieri impiega il tempo per aumentare il suo sapere.

La maggior parte degli uomini si forma attraverso la scuola per il mondo ed è formata dal mondo per il mondo. La cosa migliore è unificare entrambe, 1) la conoscenza di scuola e 2) la formazione [Bildung] attraverso la conversazione [Umgang].

Uomo di mondo [Weltmann] significa sapere come rapportarsi con gli altri uomini e come vanno le cose nella vita.

[38] *Welt* corrisponde a *monde* inteso come vita sociale degli uomini, insieme di relazioni, domestiche e cittadine in quanto sfere della socievolezza. L'attore, l'uomo che riversa positivamente le sue capacità relazionali, già teorizzate dalla dottrina della prudenza, nella professione e nella famiglia è uomo di mondo. Per *Homme du monde*, cfr. la breve indicazione in LALANDE.

Pratica del mondo [Welt haben] significa avere massime e imitare grandi modelli. Essa proviene dai Francesi. Si raggiunge lo scopo attraverso la conduite, i costumi, la conversazione [Umgang] etc... Si può avere pratica del mondo e tuttavia esssere ignoranti» (*AD* 71-72).

Il *Welt haben* è sapere applicato, uso sociale della conoscenza. Nel suo ambito bisogna saldare la fattualità dal «sapere come vanno le cose» alla dimensione metafisica del comando.

2. Sia nella R 1482 sia nella R 1502 la pratica del mondo è riferita alla «fede nella storia» entro cui si configura la civilizzazione. Nella R 1482, come è stato accennato, essa è correlata all'acquisizione delle *Manieren* e posta come secondo momento nella *Civilisierung*. In quanto tale è riformulata e adeguata ad una prospettiva e una razionalità formale immediatamente propria.

La pratica mondana in quanto elemento di civilizzazione è unificata alla morale, così come nella *Critica della Ragion pratica* i principi materiali della moralità sono sussunti al principio supremo formale della ragion pura pratica (*CRPr* §8).

In entrambe le riflessioni citate, Kant distingue e pone abilità, prudenza e saggezza come equivalenti di scolastico, pragmatico e morale; oppure di coltivato, civilizzato e moralizzato. La scuola è formazione (*Bildung*) di abilità; la pratica del mondo è formazione di prudenza. Con la scuola si diventa coltivati (*cultiviert*); con i costumi civilizzati; con la morale virtuosi. In queste sequenze l'uomo si dà non solo come essere naturale ma anche come essere morale. Come essere naturale è soggetto a ciò che la natura fa di lui e dunque al destino e al fortuito. Rispetto a tali ambiti la morale invece sottrae l'uomo ad una necessità cieca e conduce la felicità sotto una regola della ragione (R 1187). La morale regola costumi e tecnica. La potenza del comando si può misurare con la potenza sul destinatario del comando. A questo fine è importante sottolineare che l'unificazione e la rego-

lamentazione compiute dalla morale riguardano la tecnica e la civilizzazione. Senza tale articolazione non si comprende pienamente l'ambito mondano-pragmatico e la nuova formula del comando.

Il comportamento civile raggiunto coll'ingentilimento delle maniere e la formazione cortigiana, inerisce all'abilità e alla pratica del mondo così come queste ineriscono alla civilizzazione. Elaborare una nuova formula del comando su questo ambito significava unificare e organizzare la storia del costume europeo (che fin dalla società cavalleresco-cortese aveva dato luogo al disciplinamento della condotta di vita). La regolamentazione del comportamento che dal cavaliere cristiano giunge, nel '700, al cavalier servente, al Cicisbeo, si compone infatti nell'ambito, definito a metà secolo, della civilizzazione. Kant riflette sulla struttura di quest'ambito e lo razionalizza. La civilizzazione non possiede i mezzi di razionalità e controllo dell'insieme delle sue dinamiche, così come la tecnica, in quanto tale, non è capace di controllare e razionalizzare la dimensione terribile e perturbante delle proprie operazioni.

Mettendosi dal punto di vista della morale Kant, in qualche modo, critica il punto di partenza del vecchio razionalismo che si arrestava alla dimensione della civiltà e propone con la *Moralisierung* un uomo più socializzato e più padrone del suo destino [39].

Nelle tre trascrizioni delle *Lezioni*, questo processo (della civilizzazione), l'equivalenza degli ambiti pratici e la formulazione egemonica della morale si rinvengono con accenti anche più espliciti. Nella *Menschenkunde* si dice: vi sono tre modi che contribuiscono alla nostra perfezione: l'abilità, la prudenza e la saggezza. Per diventare abili sono necessarie le scienze acquisite a scuola. Ma per esercitare una funzione nel mondo si deve acquisire la prudenza. L'abilità si rivolge alle cose. La prudenza alle

[39] Cfr. Arendt (a) le indicazioni in nota al cap. III, in part. da nota 13 a nota 23.

persone. Ogni dottrina della saggezza è morale. Ogni dottrina della prudenza è pragmatica. Una dottrina è pragmatica in quanto ci rende prudenti ed utili nelle cose pubbliche (*Menschenkunde* 4-5).

Nell'*Anweisung* è sottolineato il processo di unificazione della morale: «L'uomo che si forma è reso coltivata dalla scuola, civilizzato dalla frequentazione [Umgang] con gli altri e moralizzato unificando entrambi i momenti» (*Anweisung* 2).

Nell'*Antropologia Dohna* si dice che l'antropologia è pragmatica, *populär*, quando è utilizzabile per fare buone applicazioni del sapere. La dimensione pragmatica rende gli uomini prudenti mediante tale applicazione. Al contrario della dimensione teoretica fornisce massime di comportamento. Ogni dottrina pratica, si dice ancora, è o tecnica, dottrina dell'arte e dell'abilità, oppure pragmatica, dottrina della prudenza, pratica per usare gli uomini ai propri fini. Qui Kant fa l'esempio dell'orologiaio (presente anche nella *Menschenkunde*), che pur essendo abile tecnicamente può essere troppo rozzo per ciò che richiede la prudenza (non segue la moda, si dice nella *Menschenkunde*). E soggiunge significativamente che uomini e macchine richiedono una diversa arte del governo.

Alla fine dell'*Antropologia pragmatica* le differenze di questi ambiti e il loro sviluppo è delineato come carattere della specie. L'uomo possiede l'attitudine tecnica, l'attitudine pragmatica e l'attitudine morale. L'attitudine tecnica è la capacità di manipolare le cose. L'attitudine pragmatica è «la disposizione alla civilizzazione mediante la cultura», «l'impiego degli uomini ai propri fini». L'attitudine morale è «l'agire nei confronti di se stesso e degli altri secondo il principio della libertà in conformità a leggi».

Con le arti e le scienze l'uomo si coltiva, si civilizza e si moralizza (*AP* 745 ss.; *KGS* VII, 321 ss.). La moralizzazione, l'instaurazione del suo comando è il momento più difficile. Lo stato peggiore della specie umana — dice Kant nell'*Anweisung* — è il passaggio dalla *Civili-*

sierung alla *Moralisierung* (p. 124). Rispetto a questo sviluppo:

«Noi uomini siamo nel secondo grado del progresso verso la perfezione, siamo cioè coltivati e civilizzati, ma non moralizzati. Abbiamo il più alto grado della cultura, che si può acquisire senza moralità; la civiltà anche ha il suo *maximum*. Il bisogno in entrambe forzerà infine alla moralizzazione attraverso l'educazione, la costituzione politica [Staatsverfassung] e la religione. Attualmente la religione non è altro che una civilizzazione attraverso una disciplina. La civilizzazione nel gusto diffuso del socievole è del tutto lontana dalla morale. I vizi vengono difesi e protetti quando essa è limitata alla socievolezza. Il lusso appartiene alla cultura. La civilizzazione produce costumatezza e (dunque) gusto» (R 1460).

Rispetto alla morale la valenza pratica di abile e pratico, di cultura (tecnica) e civilizzazione stabilisce una diversa accentuazione di una tipologia di governo: se si vuole anche di una durata sociale. Da una parte un'arte del governo in cui tecnica e prudenza stanno insieme indifferenziati (come maniere e macchina, R 259), dall'altra un'arte del governo in cui la prudenza assume un ruolo egemone sulla mera abilità tecnica. In questo modo si può vedere la differenza tra prudenza come tecnica di comportamento e prudenza come etica del comportamento e più in generale la differenza e la connessione tra significato politico e funzione amministrativa, tra decisione e macchina istituzionale.

Questa configurazione del processo di civilizzazione è rinvenibile, come è noto, negli scritti critici di filosofia della storia. Per la tematica della ricerca, prima di tutto va ricordato il saggio sulla storia universale «in weltbürgerlischer Absicht» e il § 83 della *Critica del Giudizio*. Nella veduta del *Weltbürger* il giudizio sulla cultura, sulla civilizzazione, e sulla morale ricomprende l'ambito delle maniere, del comportamento, dell'etica cetuale. Secondo le stesse parole di Kant quest'ambito va spostato dalla morale a quello della civilizzazione.

«Noi siamo in alto grado colti [cultiviert] sotto l'aspetto dell'arte e della scienza; noi siamo civilizzati [zivilisiert] fino

alla noia in tutto ciò che riguarda le forme e le convenzioni sociali. Ma per considerarci già moralmente progrediti ancora molto fa difetto. Infatti l'idea della moralità ... intesa solo come rispetto del costume in ciò che riguarda il senso dell'onore e le convenienze sociali, costituisce ancora solo l'incivilimento [Civilisierung]» (Tesi VII).

La pratica del mondo come parte della civilizzazione deve essere ancora ricondotta alla morale. In questo passaggio la socialità trasforma la sua genesi patologica in un tutto morale (Tesi IV).

Il § 83 della *CG*, già citato, va ricordato non solo per il rapporto tra felicità, cultura e guerra, ma anche per l'articolazione di abilità (*Geschicklichkeit*) e morale. La cultura dell'abilità è una «condizione soggettiva» per la promozione di fini ma non è sufficiente a promuovere una v o l o n t à che si libera con la disciplina dal «dispotismo» degli istinti. Essa si fonda sull'ineguaglianza tra gli uomini: da una parte c'è una vita meccanica e oppressa dall'altra una vita insoddisfatta nella scienza e nell'arte [40].

3. Per Kant la pratica del mondo non è già immediatamente morale. Sta dalla parte della civilizzazione, dei ceti, e ne è un momento. Ciò che le manca è una legge razionale capace di un comando interno ed esterno. In questa configurazione vale forse la pena di soffermarsi ulteriormente sulle sue definizioni. Una loro parziale comparazione e archiviazione può permettere di comprendere con qualche nota in più come vengono pensati da Kant alcuni segmenti del processo di civilizzazione, sia attraverso le figure del *Weltmann* e del *Weltbürger*, sia attraverso la struttura della conversazione e sia in generale attraverso i tratti e i passaggi tramite i quali il comportamento di corte si specifica e si trasforma in quello

[40] Su questi intrecci una lettura, non solo filologica, dell'illuminismo può dare un contributo prezioso alle modificazioni dell'idea di politico e civilizzazione. Cfr. HINSKE (h).

liberale. Si tratta in definitiva di comprendere, quando Kant parla della pratica del mondo, a quale mondo si riferisce.

In base ai testi consultati le definizioni chiave che vanno comparate sono le seguenti: «Egli ha pratica del mondo significa che è educato e formato alle maniere cortigiane» (R 1482); «L'uomo abile ha pratica del mondo quando conosce il mondo umano senza pedanteria e senza approcci scolastici» (R 1502); «L'uomo ha pratica del mondo quando non limita le sue conoscenze alla speculazione ma le rivolge agli uomini» (*Menschenkunde*); «Pratica del mondo significa la conformità delle relazioni sociali secondo il gusto» (*Anweisung*); «La pratica del mondo proviene dalla Francia, significa avere massime e imitare grandi modelli» (*Antropologia Dohna*); «Pratica del mondo significa partecipare» (*Antropologia pragmatica*).

Nell'insieme delle definizioni si sottolinea una dimensione sociale che perviene alla partecipazione e l'accentua. L'origine e il contenuto della pratica del mondo si palesa non solo nelle definizioni kantiane ma per lo stesso uso dell'espressione *Welt haben. Welt haben* infatti significa, prima e dopo Kant, saper vivere nel mondo [41]. Nella traduzione italiana dell'*Antropologia pragmatica* l'espressione è resa con «uso del mondo» e «pratica del mondo» [42]. Particolarmente nel XVIII secolo il *Welt haben* indicava la vita buona e la buona società, la «Lebensart der vornehmen Gesellschaft», il «Wohl zu Leben wissen» [43]. In Jean Paul significa «possedere il "savoir vivre" dei cortigiani» [44]. Sostanzialmente verbalizza *weltklug*, pratico del

[41] *Welt haben* significa saper vivere nel mondo (Rigutini-Bulle, II, p. 992).

[42] Cfr. *AP*, tr. it. a cura di A. Guerra, p. 4 e quella di P. Chiodi, in *Scritti morali*, p. 542.

[43] Cfr. Grimm, XXVIII, s.v. *Welt*, pp. 1456 ss. Per l'equivalenza di *Welt* e *vornehme Gesellschaft* viene qui fatto riferimento all'*Antropologia pragmatica* e riportato il passo immediatamente successivo alla differenziazione che Kant fa tra *Welt haben* e *Weltkenntnis*.

[44] Cfr. Mittner (a), p. 653 n.

mondo, politico, prudente [45] e questa tradizione è sostenuta ed insegnata da Thomasius [46]. Il francesismo del *Welt haben* era segnalato da Gottsched, da Goethe e da Garve.

Il Krug lo definisce in relazione al *Weltton*, alla *Weltsitte* e in generale al comportamento raffinato dei circoli sociali privilegiati. *Welt haben* significa acquisire un tono, un costume, un modo di parlare e di agire dei ceti dirigenti [47]. «Welt haben», dice il Grimm, è la traduzione tedesca di «avoir du monde» equivalente a sua volta al «savoir son monde», «on sait bien la manière de vivre dans la société» [48]. Società e mondo sono equivalenti, «synonymes», rileva l'*Encyclopédie* alla voce *Mondain* [49]; chi parla contro il mondo parla anche contro la società. «Di mondo» o «di società», sono un uomo, una donna, uno spettacolo, un vestito, un «esprit». In questa equivalenza Kant ragiona nelle riflessioni e nelle lezioni il rapporto tra *Welt haben*, *Weltkenntnis* e *Menschenkenntnis*. Tra gli equivalenti di «avoir du monde» va ricordato «usage du monde» con cui Foucault traduce *Welt haben* [50]. È l'*usage du monde* che fa acquisire le maniere, il carattere *poli*, la pratica del *savoir vivre*, il comportamento e il linguaggio che si chiamano *politesse*. «Il faut du monde pour polir les manières» [51]. Anche Kant adopera questa espressione. Invece di *Welt haben* si trova in tedesco *Weltgebrauch* opposto allo *scholastischer Gebrauch* (R 1482). L'uso o il costume del mondo

[45] Per *Weltklug* cfr. le indicazioni di JANSEN, pp. 82 ss. e il riferimento di Kant.

[46] Cfr. MITTNER (a), p. 80.

[47] Cfr. KRUG, vol. IV, p. 486.

[48] Oltre GRIMM, cfr. HATZFELD-DARMESTETER, II, p. 1541; D'ALBERTI, I, p. 904.

[49] Cfr. *Encyclopédie*, t. X, p. 585.

[50] Cfr. *Anthropologie Pragmatique*, p. 11. Nella sua nota introduttiva Foucault fa notare che tra *Collegentwürfe* e testo pubblicato ci sono molti punti comuni e che nei primi abbozzi sono accentuati i temi concernenti il cittadino e il cosmopolitismo.

[51] Cfr. Marquise DE LAMBERT, *Lettre sur l'éducation*, cit. da FOULQUIÉ, p. 550.

(*Weltgebrach*) è reso pure con l'espressione «populärer Gebrauch» (*Menschenkunde* 2), costume popolare, gusto popolare. Quest'ultimo a sua volta richiama la *courtoisie* (R 770). Campe riporta l'equivalenza di *Welt haben* e *Bildung* al mondo «raffinato» [52].

Questa connotazione si rileva anche nell'introduzione all'*Antropologia pragmatica*. Kant scrive: «Nel giudicare il cosiddetto gran mondo, il ceto privilegiato [Stand des Vornehmen], l'antropologo si trova in una condizione sfavorevole perché gli appartenenti a quel ceto sono troppo vicini tra loro e troppo lontani dagli altri» (*AP* 542; *KGS* VII 120). Va ricordato che «die Grosse Welt» è «le grand Monde» e che nella *Menschenkunde* si dice: «L'uomo conosce il mondo» significa che «egli conosce gli uomini di tutti i ceti» (p. 2); «La frequentazione di molti ceti e di molti uomini educati è una fonte molto fruttuosa per l'antropologia» (p. 6).

È chiarissimo che la *Welt* a cui Kant pensa è, nella sua origine, mondo nobiliare, società di ceto, corte. Non a caso il pedante è l'attore negativo della pratica mondana perché gli mancano i requisiti — indicatori di quel mondo — prudenza, comportamento, gusto, rappresentanza sociale, rapporto con le donne. Non a caso la conversazione si riferisce soprattutto alle donne raffinate, alla «weibliche feine Welt» (*AP* 734; *KGS* VII 312); è un costume che riguarda le donne del gran mondo («den Umgang mit der weiblichen großen Welt» (*AP* 736; KGS VII 313); sono le donne ad avere — tra i polacchi — «die mehrste Welt» (*AD 358*). Il riferimento ai ceti si trova più volte annotato tra le riflessioni dedicate alla caratteristica antropologica [53].

[52] Cfr. CAMPE, V, p. 669. Per il riferimento di *Weltgebrauch* a *usage du monde*, cfr. vol. V, p. 672; per «le grand Monde», cfr. GRIMM, XXVIII, p. 1476.

[53] Cfr. per esempio R 1217, 1235, 1236, 1446, 1449. In generale nel passaggio dal *Weltmann*, dalla *Hofleute*, al *Weltbürger* si prospetta l'esitare dell'ethos cetuale, il carattere che assumono gli *Stände*, i modi di pensare e i costumi. Si pone in questione qui t u t t o ciò che riguarda il sociale non solo nei suoi termini contrattuali ma anche nei suoi termini organiz-

Nella R 1236, per esempio, intorno alla traccia «Ancora sulla caratteristica di ceto» si annota:

«Sul carattere del borghese nei confronti del nobile, entrambi considerati come cittadini, del mercante tenendo conto del dotto, del clero in considerazione del laico, del soldato in confronto al civile. Nobile è colui che per la prerogativa della sua nascita non può stare al servizio di nessuno se non dello stato. Egli non può porsi né al servizio privato come *domestique* né al servizio *publici* come lavoro e quindi con una ricompensa fisica. Questo è l'*onus* del nobile, ma anche il fine della sua posizione secondo i principi della cultura della comunità. Il suo privilegio è questo: che egli... ha il diritto esclusivo alla proprietà terriera e agli uffici che riguardano il governo o la difesa dello stato».

Nella R 1446 corpo anima e spirito sono declinati come articolazione di ceto.

«Ogni costituzione civile è propriamente democrazia. Prima di tutto i deputati del popolo intero rappresentano ogni bene privato e hanno perciò diritto a fare rappresentanza (corpo). Il nobile (il grande proprietario terriero) che non deve costituire un ceto particolare, è in questo caso popolare.

In secondo luogo questo nobile rappresenta il bene comune in vista dell'intimo benessere di tutto il popolo, nella magistratura, nell'amministrazione, nella connessione di agricoltura, commercio e scienza (anima). Ogni departement deve essere posseduto da qualcuno di questo ceto.

In terzo luogo il re rappresenta il fondamento dell'ordine e della sicurezza generale all'interno e della sicurezza all'esterno (spirito). La democrazia è una costituzione dello stato in cui il popolo si governa da sé; aristocrazia è la costituzione dello stato in cui il nobile non vuole obbedire».

Nella R 1449 si legge:

zativi, non solo per i suoi tratti maggiori e propri del grande pensiero politico, ma anche e forse soprattutto per i suoi tratti «minori», bassi, marginali, mediocri, quotidiani. E così è proprio una dimensione fatua (come la pratica del mondo, la conversazione, le buone maniere a tavola) che palesa i nessi con i quali l'attore della prima età moderna, dell'etica di ceto, della dottrina della prudenza, va a comporre l'interdipendenza di *Weltbürger* e *Staatsbürger* e quindi la proposta kantiano-tedesca dell'interpretazione dei ceti nello stato costituzionale.

«Il dispotismo è la costrizione che dispensa i sudditi dalla loro propria scelta e giudizio. Un despota che rende felici i suoi sudditi, li rende felici soltanto secondo il suo proprio gusto, senza consultarli» (R 1449).

Il gusto, come si vedrà, deve essere accompagnato da princìpi. In effetti le definizioni della pratica mondana sia che riguardino l'ambito pratico, sia che riguardino il modello di comportamento o l'attore, strutturano la recezione dell'etica cetuale nella condotta borghese. Come è stato già rilevato la buona società del XVIII secolo ha la sua origine nelle corti europee dell'epoca assolutistica che non era strutturata solo a «dominanze sovrane» [54].

Momento determinante di quella recezione sono le maniere cortigiane, la dottrina della prudenza e in generale tutta l'indagine moralistica che aveva accumulato materiali di ogni specie a questo riguardo. La conoscenza del mondo umano, delle sue passioni, della sua follia, della sua cattiveria e insensatezza, fa tutt'uno con la pratica, i costumi, le istituzioni, i comportamenti, con la capacità moderna di intervento, di azione, di disciplinamento. Il grande gioco della vita è intreccio di dottrine e istituzioni, di sociale e politico, di *populär* e filosofia. È ancora *theatrum mundi*, ma con un attore ed un ambito d'azione più complesso. Non a caso Kant «sulla grande scena del mondo» mette in questione lo *Stand* dei privilegiati, il comportamento sociale, l'esito e il processo che si danno per il suo tramite. «Non è più di moda il fare cortigiano [jetzt ausser der Mode ist höfisch zu sein]» (*AP* 736; *KGS* VII, 313). La trasformazione dell'etica cetuale dentro una struttura di dominio sanziona come la relazione, che aggrega uomini naturali mutando diventa elemento costituzionale. Come muta l'ambito della socie-

[54] Cfr. ARENDT (b), p. 257 e SCHIERA, *Dalla concentrazione del potere alla partecipazione*, in DINI (b), p. 60. Va segnalato, per l'origine francese della pratica del mondo, che Kant durante gli anni in cui lavorava come precettore entrò in contatto, nella Lituania prussiana, con coloni riformati di origine francese. Secondo alcuni autori quest'esperienza contribuì ad accendere gli interessi di Kant per gli studi antropologici. Cfr. HAAGEN, cit. in GUERRA (c).

volezza con cui gli uomini perseguono il proprio appagamento, così muta il loro mondo.

La modernità, la struttura interna, la costituzione del mondo, non è genericamente naturale o sociale. Il mondo di cui parla Kant è un mondo naturale e sociale, storicamente determinato, concreto. Ciò che lo connota, la parvenza, il gusto, la partecipazione, la conversazione, i valori della disinvoltura, del gioco, del bello, del bene, sono valutati nel farsi «stato» del moderno. Il cosiddetto mondo (*Welt genannt*) ha a che fare qui non con la metafisica ma col modo di pensare (*Denkungsart*) che riconduce tutto al «caro io» — scenario di indagine della crisi dell'etica di ceto [55].

Del resto la pratica del mondo nel secondo settecento bisognava farsela per forza nelle relazioni tra ceti, con la dottrina della prudenza, i trattati del comportamento e l'indagine moralistica.

È significativo che essa non è composta tanto dalla quantità di sapere quanto piuttosto dall'amministrazione del sapere, dalla capacità di controllo della condotta, dal calcolo; dalla capacità di spingere verso l'alto e comporre un disciplinamento valido per un ceto in generale. I tratti della prudenza sono evidenti ed è evidente la loro elaborazione. Fondamento del comportamento è sempre un comando che non si palesa però solo esteticamente attraverso il gusto, ma con la legge. L'etica cetuale in ciò è insufficiente; non tenendo più insieme benessere e valore, utilità e bene si rovescia dalla parte della pedanteria [56].

[55] Riferito al contesto del mondano vale la pena di ricordare che per Kant il mondo è quel tratto pragmatico che unito alle scienze e alle arti non serve solo alla scuola ma anche alla vita (*KGS* II, 443). Egli già «con Fontenelle ha deriso l'opinione di un corso immutabile della natura» (cfr. GUERRA, a, p. 91).

[56] L'opportunità di soffermarsi sul concetto antropologico di mondo in riferimento a *Mensch* e *Weltkenntnis*, è stata rilevata da MANGANARO nel suo lavoro (pp. 55 ss.). L'autore sottolinea che *Welt* ha qui per Kant il significato non di un legame naturale ma come direbbe Heidegger di

III. *La pratica del mondo e il pedante*

1. Le definizioni della pratica del mondo sono date da Kant in un contesto, storicamente determinato, della riarticolazione degli ambiti pratici e della *Bildung* a questi inerenti.

«Noi cerchiamo — dice Kant annotando motivi che si ritrovano nella lettera a Herz sull'antropologia [57] — le regole delle apparenze [Erscheinungen] umane e non i fondamenti di queste regole. Consideriamo le regole sempre *in concreto* non *in abstracto*» (R 1482, p. 659). La pratica del mondo è essere con gli altri, centralità del sociale, «partecipazione al piacere degli altri» (*AP* 662; *KGS* VII, 240), «abilità, socievolezza» [58]. La sua composizione prudente o virtuosa muta e persiste in riferimento alla «constitutionelle Verfassung» e al «revolutionäres Zustand» [59], a come si intrecciano e prevalgono in un *Schattenspiel* amore del mondo e conoscenza, socialità e solitudine, dimensione della casa e dimensione politica,

«esistenza dell'uomo nella reciprocità storica», «si tratta come dirà Droysen di quel mondo cui guarda lo storico come al vestibolo della sua impresa, degli affari, dei *Geschäfte*». Per lo spazio sociale dei *Geschäfte*, cfr. la parte di questo lavoro dedicata alla «Conversazione».

[57] Lettera a Marcus Herz del 1773 (o 1774), *KGS* X, pp. 145-146. Cfr. la discussione fatta da MANGANARO, pp. 16 ss.; da FIRLA, pp. 34 ss. e le indicazioni di O. MARQUARD, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs «Anthropologie» zeit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, in *Collegium Philosophicum*, pp. 212 ss.

[58] Cfr. *AP*, 671; *KGS* VII, 250. Anche in questo passo dove Kant ragiona un caso del saper vivere, vengono messi insieme dimensione dell'abilità e dimensione della prudenza così come sono stati rinvenuti nella R 1502 degli anni '80. Lì l'uomo abile ha pratica del mondo perché «er kennt die Welt»; qui «er weiß zu leben» comprende l'abilità; chi ha pratica del mondo è abile. Forse si può dire che quanto più l'abilità, la tecnica, viene a scomporre la dimensione della prudenza, tanto più diviene difficile ricomporne i tratti nella figura del *Weltmann*.

[59] Cfr. *AP*, 681; *KGS* VII, 259. Significativo della pratica del mondo è indubbiamente l'onore che Kant vede, non a caso, riaffermato «nei periodi rivoluzionari in cui l'illegalità è dichiarata legittima». Per rivoluzione e partecipazione, cfr. il capitolo sulla «Conversazione» e note relative.

conversazione e malinconia[60].

«Introdurre relazioni sociali con gusto costituisce la maniera buona di vivere» (R 1000).

A questa maniera che va configurandosi nell'egemonia della virtù-dovere, si oppone un comportamento tradizionale. Conformemente alla determinazione moderna la pratica del mondo ha come suo riflesso negativo il «pedante»[61], figura di falsa mondanità, inadeguata a reggere l'incrocio di santità e prudenza. Nei testi citati per la definizione del *Welt haben* è sempre presente questa figura che sposta il sapere non al mondo ma alla scuola e fa della conoscenza un sapere inutile per la «compagnia» mondana. Tale compagnia (*Gesellschaft*) che Kant pensa anche a proposito della conversazione, consiste infatti in relazioni tra gli uomini che promuovono il benessere nella sfera domestica e civile, suppone quindi un sapere sociale[62], una capacità di dominio e partecipazione, attraverso il gusto e la bellezza.

Al contrario della pratica mondana, nella pedanteria non c'è niente di tutto questo, né una promessa di felicità né una mediazione col bello. Schematicamente e angustamente il pedante impedisce la libertà mondana come autodisciplinamento. Nella sua condotta di vita la disciplina dipende da una negazione troppo immediata dell'u-

[60] Cfr. l'indicazione di GUERRA (b), p. 17. Per tracce e suggestioni retrospettive, cfr. BENJAMIN, il cap. «Dramma e tragedia» e i riferimenti a Kant (pp. 53 e 153).

[61] Con un duplice riferimento a Kant il dizionario dei Grimm sottolinea sia l'opposizione tra *Weltmann* e *Pedant* sia la definizione del pedante come uomo dell'abilità formale. Cfr. la voce *Pedant* vol. XIII, p. 1522. Ancora una volta si può dire che mentre il pedante si ferma alla scienza della scuola, l'uomo di mondo passa all'«Aufklärung fürs gemeine Leben» (*Menschenkunde* 1). Cfr. HINSKE (a), p. 422.

[62] Cfr. ZEDLER, s.v. *Weltliche Gesellschaften*, vol. LIV, p. 1833. Anche a proposito della fenomenologia del riso Kant rileva che «un riso meccanico (privo di spirito) è insulso e deprime la compagnia [Gesellschaft]. Chi non ride con gli altri è maligno o pedante» (*KGS* VII 264; *AP*, 687). Significativamente Kant esclude dalla socializzazione del riso il buffone di corte «al di sopra o al di sotto di ogni critica» (*KGS* VII, 265; *AP*, 687).

tilità e del godimento, non valorizza l'apparenza reale, né rappresenta. Il sapere della scuola non si trasfonde al corpo sociale e non diventa razionalità di merce, mercato, mondo.

Va sottolineato che la valorizzazione dell'apparenza è un punto importante che distingue la pedanteria non solo dalla prudenza ma anche dalla virtù-dovere. In quanto comportamenti, pedanteria e pratica del mondo articolano infatti un livello di rapporti tra tradizionale e moderno che non si riferiscono solo a figure ma vanno in profondità a significare il costume, la durata sociale di istituzioni e mentalità [63]. Come la pratica del mondo segnala il *savoir vivre* francese, così la pedanteria connota addirittura la costituzione tedesca. Nell'antropologia Kant associa la pedanteria ad una formula del rapporto comando-obbedienza incapace di sollevare ad una solidarietà morale, universale e interiore, mentre la pratica mondana francese è assunta come capacità di immettere la cultura nel processo materiale della vita.

Le due tipologie di condotta corrispondono a tipologie di sapere, di accumulazione della conoscenza e di azione sociale che «riflettono» non tanto la situazione degli intellettuali quanto la composizione cetuale in Germania e Francia [64].

Nella tipologia pedante l'abilità, astratta dall'ambito sociale, rende la cultura incapace di universalità [65]. Da

[63] Nelle *Osservazioni* Kant definisce pedante «ein gelehrter Grillenfänger» che si differenzia e si accompagna al *Geck*, il bellimbusto. In questo contesto Kant preferisce alla figura tutto sommato scolastica del dotto, quella del bellimbusto per il suo carattere m o n d a n o («La categoria dei bellimbusti si incontra principalmente nel gran mondo. Essa è forse migliore della precedente. Con loro c'è molto da guadagnare e molto da ridere»: *KGS* II, 214 nota; *SPc*, p. 300. L'opposizione di *Gelehrte* e *Weltmann* si trova anche in Schopenhauer, cfr. GRIMM, XXVIII, p. 1651.

[64] In Francia la prudenza è legata naturalmente non al pedante ma al suo opposto, l'uomo di mondo, il politico. La prudenza è secondo un *bel Esprit* la compagna delle altre virtù. Senza la prudenza le virtù perdono il loro nome. *Encyclopédie*, t. XIII, s.v. *Prudence*.

[65] Cfr. SCHLAPP, i passi riportati nell'indice alla voce *Pedanterie*.

una parte c'è l'ambito della civilizzazione, dell'utilità e dei mezzi, dall'altra lo spirito come valore pietrificato. Cultura e civilizzazione sono separate, senza processo (come nella *Deutsche Gelehrtenrepublik* di Klopstock). La svalutazione dell'apparenza porta con sé una perdita del mondo interno.

Nella tipologia mondana, invece, si dà un'altra articolazione della cultura. L'abilità è concepita in unità col sociale (prudenza). Nel comportamento si intrecciano sapere e società. La cultura inserita nel processo di civilizzazione fa da base alla morale [66].

2. Nella Riflessione 1482 che apre i *Collegentwürfe* degli anni '70 il pedante è nominato in tre passaggi, significativi ognuno dell'importanza sociale della tecnica, del nesso di sapere sociale e sapere tecnologico. Il primo passaggio è quello dell'opposizione di uso scolastico e uso mondano che come si è visto accompagna in tutti gli scritti esaminati la definizione del *Welt haben*. Si studia, annota Kant, per acquisire una professione oppure al fine della conversazione (*Unterhaltung*), per la scuola o per il mondo [67].

Bisogna sempre distinguere questi due modi di studiare: al cospetto della scuola e al cospetto del mondo. Una cosa è acquisire conoscenza, una cosa è farne uso. La prima conoscenza è scolastica, la seconda popolare. Noi impariamo per entrambe ma non per la scuola. Si deve portare sull'uomo il sapere acquisito. Scienza per il dotto e scienza per il mondo. C'è chi nel mondo fa uso solo della conoscenza scolastica: il pedante. E c'è chi rende l'uso della scuola ad uso del mondo. Saggezza di scuola e saggezza mondana. Duplice formazione. Pedante,

[66] Sull'uso politico di pedante riferito a Gracián e Molière, cfr. BORINSKI, p. 76. Molière è ricordato da Dilthey nel suo discorso sull'antropologia (DILTHEY, a).
[67] Per la distinzione tra scuola e mondo in filosofia, cfr. *CRP*, 634; *KGS* III, 542.

non ignorante. Scolastico o pragmatico (R 1482, p. 658).

Il pedante è composto da un particolare uso del sapere. Nella scala di abilità, prudenza e virtù, tematizzata da Kant come propria della antropologia, egli si arresta all'abilità acquisita nella scuola e, in questo orizzonte, riconduce ed appiattisce la dimensione mondana a quella scolastica. Il suo sapere quindi profila una sfasatura rispetto alla centralità del sociale ed alla interconnessione degli ambiti pratici. Pur non essendo un ignorante, il pedante non applica il sapere all'uso del mondo. La sua conoscenza non è utile né nelle relazioni sociali (*Umgang*) né negli affari pratici (*Geschäfte*) (R 1482, p. 658). Nella costruzione del mondano la pedanteria si configura come una conoscenza che rende coltivati, ma non civili. Il pedante guarda invece di partecipare. Considera il mondo sociale come un mondo naturale, senza *savoir vivre*, senza artificio, senza vuoto, senza «nulla» e quindi senza il processo per cui lo stato si fa società [68].

Il secondo passaggio di questa riflessione in cui si incontra il comportamento pedante, rafforza quanto detto a proposito della centralità del sociale e dell'uso del mondo.

Si è già riportato l'appunto kantiano che memorizza "scolastico" e "pragmatico". In due annotazioni successive l'una all'altra, Kant così definisce il pedante e il pragmatico: «È pedante secondo la forma o le maniere, ed è pedante secondo il contenuto, chi non sa cosa interessa la società e di che cosa si può far uso in essa»; invece «pragmatica è la conoscenza di cui si può fare generalmente uso in società» (R 1482, p. 660). Il pedante è solidamente opposto all'attore pragmatico, abile e prudente, a b i l i t a t o all'uso del mondo, che partecipa al gioco della vita. Egli, si può dire, è una variante primiti-

[68] Per giudizio e sociale, cfr. SCHLAPP, i passi citati nell'indice alla voce *Urteilskraft*.

va dell'intelletto astratto. Nella R 1486 Kant scrive: «L'intelletto, legato al giudizio, si chiama, se quest'ultimo è di buona qualità, sano intelletto. Senza giudizio, nel parlare o nella condotta è . . . pedanteria». E insieme a pedanteria mette «sofisticheria», «donne-filosofo» (R 1482, p. 712). Nella R 1164 si legge: «Le regole che non sono delimitate da massime sono pedanti se limitano se stessi, ostinate e insocievoli se limitano gli altri . . . La massima dispone al giudizio il caso che è sotto la regola». E nella R 1208 dopo che si è definito pedante «colui che è soltanto un dotto filologo», viene annotato che «La conoscenza del mondo consiste nel gusto generale per una conoscenza adeguata . . . La pedanteria è la meticolosità delle regole senza un giudizio piacevole». Sia la pedanteria sia l'intelletto astratto mancano della dimensione sociale e quindi delle massime e del giudizio. Non a caso le massime fanno il mondano. «*Welt haben* significa avere massime» (*AD* 71).

Riguardo al giudizio e al sociale va ricordato che entrambi sono tratti di grande rilievo per il gusto, espressivo, nella sua origine, di corte (e connotato come egemone della socialità di corte) [69].

Il terzo passaggio della Riflessione 1482 in cui si rinviene il pedante è quello che tematizza, in una dimensione moderna, l'ordine. Nel passo dedicato alla *Deutlichkeit* [70] così si legge:

«Ordine nel pensare e nell'agire. (Distinzione). Spirito dell'ordine e quindi delle regole. Pedanteria: la meticolosità delle regole (rendere tutto fin troppo distinto). Distinzione dell'intuizione e dei concetti. Disordine, confusione. Ordine formale. Metodo. Conformità alle regole di scuola. Ordine nella comparazione del molteplice. Classi. L'ordine non deve sembrare faticoso anche negli abiti. Baroc. Nobile trascuratezza. Popolarità» (R 1482, p. 669).

[69] Il «giudicio» connota la pratica del mondo, certamente in modo diversificato, già nel *Cortegiano*, cfr. MAZZACURATI, pp. 110-131.
[70] Sulla *Deutlichkeit* cfr. *KGS* XV, RR 178-200.

Si vedrà in seguito come ciò che qui si fa rientrare nell'ordine, dove non deve apparire la fatica, riguarda il sociale (la conversazione). Per ora, come commento, si può dire, senza paradossi, che mentre il pedante è ossessionato dalle regole perché non ha massime che gli consentano, in una dinamica concreta, costrizione e disciplina; nella pratica mondana invece le massime permettono che la sensibilità non vada depressa ma coltivata e disciplinata. In effetti ponendo l'accento sull'utilità sociale del sapere, si recupera il tratto creativo della costrizione, la produttività e l'armonia del disciplinamento.

Leichtigkeit e *Schwierigkeit* come parametri comportamentali ineriscono al mondano e al pedante nel passaggio dall'abilità alla prudenza, dalla scuola al mondo [71]. Kant appunta: pedanteria e conoscenza del mondo (R 1208); il pedante e il frivolo (R 1209). E si legge ancora nella R 1482: «Solo attraverso l'autodominio sia nel giudizio sia negli istinti, e attraverso la disciplina si dà un tutto armonico». La pratica mondana si reca in corpo questi tratti del disciplinamento, trasversalmente alle tipologie che segnano il processo della sua modernità. La sensibilità è trasfigurata e accolta in un costume e questo in un dovere.

3. L'opposizione tra pedante e giudizio, pedante e pratica mondana ritorna nei *Collegentwürfe* degli anni '80.

«Tutti gli uomini — scrive Kant — ricevono una duplice formazione [Bildung] 1) attraverso la scuola, 2) attraverso il mondo. Riguardo alla prima sono solo passivi in quanto apprendisti. Per il tramite della seconda, partecipano anche ... Con la prima si viene formati all'abilità, con la seconda alla prudenza ... L'uomo abile [che] ha pratica del mondo ... non è pedante (non è formato solo dalla scuola), e non ha la forma della scuola in sé (nelle relazioni sociali)» (R 1502a).

Come si vede abilità e prudenza compaiono sempre in

[71] Cfr. R 1482, pp. 678-683.

relazione a scuola e mondo, passività e partecipazione. Il pedante si definisce tra dimensione tecnica e dimensione sociale. Mancando di quest'ultima, non mette in comune, non uniforma, non partecipa, accoglie passivamente la concentrazione di comando. Come attore negativo della pratica del mondo egli è posto ancora nel passaggio non riuscito dall'abilità alla prudenza [72]. Per capire la posizione della sua pratica e quindi il limite della sua durata si può riportare la definizione di abilità, prudenza e saggezza data nella R 1508. Qui Kant dopo aver annotato le massime per giungere alla saggezza, riportate nel § 43 dell'*Antropologia pragmatica*, scrive: «L'abilità consiste nel sapere e potere. La prudenza consiste nell'arte di utilizzare l'abilità con gli uomini. La saggezza consiste nel calcolare il vero valore delle cose» (R 1508, p. 820). Il giudizio che manca al pedante è quello che differenzia abilità e prudenza. Il riferimento della prudenza al giudizio è data con chiarezza nella *Menschenkunde*.

«All'intelletto dell'uomo — qui si dice — appartiene l'abilità cioè sapere e potere; al giudizio appartiene la prudenza cioè l'arte di applicare la propria abilità; un uomo può avere grande abilità e non saperla rivolgere verso gli altri uomini perché gli manca la prudenza. La saggezza è la capacità di poter giudicare l'intenzione ultima di tutta la propria abilità» (*Menschenkunde*, 210).

Il nesso essenziale posto tra prudenza e sociale fa dell'abilità un problema morale il quale decide in ultima istanza la funzione e la forma della cultura [73].

Nel processo della civiltà europea, questa tripartizione è così addebitata: «Gli Inglesi hanno più intelletto; i Francesi più spirito [Witz]; i Tedeschi più giudizio» (R 1486, p. 713). Anche nell'*Anweisung* (p. 32) si ripete che i Tedeschi hanno più giudizio.

[72] Cfr. la voce *Pädanterey* in ZEDLER, XXVI, pp. 190 ss. e in WALCH, II, pp. 350 ss. La pedanteria è un prodotto della civiltà; cfr. Kant, il «Saggio sulle malattie della mente», tr. it. in F. PAPI, p. 271.
[73] Cfr. *MC*, § 45, p. 343; *KGS* VI, 468.

Sostanzialmente nel passaggio dall'abilità alla prudenza, l'attore negativo, il pedante, resta fermo all'abilità, quello positivo, il *Weltmann*, passa nel mondo e riassume nel comportamento l'attore della prima età moderna. In una riflessione, faticosamente rintracciata, Kant definisce con grande chiarezza questo tratto: «Il pedante, egli scrive, non è un uomo senza abilità [Geschicklichkeit] ma un uomo senza pratica del mondo [ohne Welt]» (R 848). Nell'esitare invece della prudenza in saggezza, in virtù-dovere, l'attore negativo che resta fermo alla prudenza è uomo di mondo per la parte che è cortigiano, uomo di corte, figura cetuale: quello positivo è il *Weltbürger* che riassume nel comportamento il «salto» moderno del tardo XVIII secolo.

4. Nell'*Antropologia pragmatica* le definizioni del pedante, rilevanti per il nostro discorso, si rinvengono: nei §§ 6 e 55, e nella parte che riguarda il carattere dei popoli [74]. In qualche modo i tre contesti hanno a che fare col modo di pensare riferito alla distinzione, all'ingegno e al sociale. Kant se la prende col tono mondano («gesellschaftlichen Ton») che si atteggia a scienza [75], riferisce l'ingegno esclusivamente ad autori francesi e inglesi e dipinge a tinte chiare la specificità tedesca del comportamento sociale. Il pedante è introdotto come esempio di mancanza di libertà, o di giudizio, ed è espressivo di una struttura verticale senza razionalità (partecipazione).

Il § 6 tematizza la distinzione e indistinzione delle rappresentazioni nella coscienza (già segnalate nella R

[74] Tra le Riflessioni che si riferiscono al § 6, RR 178-200, la 180 connota la pedanteria come differenziatore sociale e nel medesimo tempo accenna al carattere dei francesi e tedeschi. Tra le Riflessioni che si riferiscono al § 55, RR 463-486, la R 475, come vedremo, ha rilievo per il nostro discorso. Tra le Riflessioni che si riferiscono al «carattere dei popoli» 1343-1372 non si adopera la parola pedanteria per i tedeschi.

[75] Per mondano come analogo di pedante: «L'arte o meglio la scioltezza nel parlare in stile mondano o nel mostrarsi in genere alla moda — il che, soprattutto quando si tratta di scienza, prende il nome di popolarità, mentre non è che leggerezza sofisticata — rivela la grande povertà di uno spirito angusto» (*AP*, 559; *KGS* VII, 139).

1482). Kant parla del p e d a n t e subito dopo aver definito che cos'è una t e s t a. Una t e s t a è quella che in modo eminente adopera l'intelletto in quanto facoltà di conoscere. Una t e s t a l i m i t a t a è quella che invece non sa pensare per proprio conto, pur potendo apprendere molto.

«Si può essere g r a n d e come erudito (macchina per trasmettere le informazioni ricevute) e tuttavia molto p i c c o l o rispetto all'uso razionale del proprio sapere storico. Chi nella pubblicazione di ciò che ha appreso tradisce i limiti della scuola (quindi la mancanza di libertà del proprio pensiero) è un p e d a n t e: può essere un uomo di cultura, un soldato o un cortigiano. Il più sopportabile è ancora il pedante erudito, perché ha almeno qualcosa da insegnare; negli altri casi la meticolosità formale (pedanteria) è inutile; ma la superbia, che la pedanteria porta inevitabilmente con sé, diventa ridicola nell'ignorante».

Il passo va sottolineato perché la classificazione estende il tratto della pedanteria a più figure sociali, determinate da prestazioni spirituali o comportamentali ed è indicativa del passaggio dalla prudenza alla saggezza. Non è più solo il dotto che degenera nel *pedantisme*, ma anche il cortigiano. Emblematico dell'essere mondano, l'uomo di corte, di questa tipologia del sociale, non riesce più a fare del sociale l'anima della sua pratica. Gli tocca lo stesso destino del pedagogo. Così come questo destino tocca al soldato. Va segnalato che avere una t e s t a capace di riflessioni precise era un requisito già richiesto nella pratica prudente. Kant qui (ma non sempre) sopporta più una pedanteria connessa al sapere [76].

[76] Cfr. ZEDLER la voce *weltkluger Mann*, vol. LIV, p. 1828. Anche nella R 1482 si parla di «pedanti» e «teste» («Schaler Kopf gegen den Pedanten») subito dopo le maniere di corte (p. 659). Nella *Logik Pölitz* si ripete che il pedante dotto è sopportabile, mentre gli altri pedanti sono teste vuote; cfr. SCHLAPP, p. 238. Va sottolineato che tra le riflessioni che fanno da base a questo paragrafo si annota che la corte è sinonimo di socializzazione e conoscenza del mondo, già qui inteso nel senso di pratica mondana: «Facilità, agilità nel pensare — esempio (distinzione sensibile); appartengono ai tratti della conoscenza del mondo. La società, la corte formano a cose siffatte. I francesi ci tengono molto. La loro mancanza insieme alla perfezione logica è la pedanteria. I tedeschi sono conformi alle regole di scuola» (R 180).

Nel § 55 il tratto del pedante è citato all'interno della tematica dell'ingegno (*Witz*).

Si è visto nei *Collegentwürfe* che al pedante manca il giudizio, la dimensione sociale, prudente, pragmatica. Qui si ritorna sull'incapacità di giudizio del pedante. «L'ingegno che gioca con le parole è insipido — scrive Kant — ma il vuoto cavillare (micrologia) del giudizio è pedantesco» [77]. Senza giudizio adeguato non si può dare conversazione, commercio umano, gusto. Non si può partecipare al mondano proprio nel momento in cui nel nuovo andirivieni tra generale e specifico muta la dominanza del comando [78].

Alla fine dell'*Antropologia* «pratica del mondo» e «pedanteria» sono poste come caratteristiche di Francia e Germania. Mentre la pratica del mondo, nello spirito nazionale francese si esprime soprattutto con la conversazione; nello spirito nazionale tedesco la difficoltà di questa pratica si dispiega in uno stile pedantesco [79].

Riporto per intero il passo in cui la pedanteria acquista un tratto costituzionale. La coincidenza di pedanteria e mancanza di partecipazione è evidente. Pedante connota per Kant un potere troppo verticale che va razionalizzato mediante la partecipazione.

«Il lato negativo [del Tedesco] è la tendenza all'imitazione e

[77] Questa dimensione mondana, di funzionalità nei rapporti, era presente nella R 475 da cui Kant, probabilmente, trae la definizione riportata nell'antropologia. «L'acume micrologico (che rimugina tra sé) è cavillosità. L'ingegno che gioca in ciò che è lavoro, è insipido. Il damerino è un vecchio bambino».

[78] La capacità di socializzare, come già sappiamo dall'*Anweisung*, è congenita alla pratica del mondo e manca al pedante. La pedanteria — si dice nell'*Anweisung* — è la non conformità del gusto alla relazione sociale (p. 1). La dimensione sociale che col gusto manca al pedante è invece proprio della società di corte. Il tratto è appuntato da Kant in una delle Riflessioni ordinate intorno al gusto. «La popolarità del gusto o la *courtoisie*; la maniera cortigiana del gusto» (R 770).

[79] «I tedeschi sono metodici, conformi alle regole, ordinati e misurati, osservano tutte le formalità ... dei ceti ... il tedesco è il pedante nel mondo» si dice nell'*Antropologia Nicolai* (1775); cfr. SCHLAPP, p. 130.

la scarsa opinione che ha della propria capacità di essere originale (che è proprio l'opposto dell'arroganza dell'Inglese), ma soprattutto è una certa mania del metodo che rifiuta un principio di progresso verso l'uguaglianza fra i cittadini e tende ad una classificazione meticolosa secondo graduazioni di privilegio e ordini di rango; in questa scala di rango e nell'escogitazione di titoli (essere nobile, di alta nobiltà; di buona, di alta o di altissima nascita) [i Tedeschi] sono inesauribili e servili per pedanteria. Tutto ciò dipende certamente dalla costituzione politica della Germania, tuttavia non va tralasciata l'osservazione che questo stile pedantesco trae la sua origine dallo spirito della nazione e dalla tendenza naturale del Tedesco a stabilire fra chi comanda e chi deve ubbidire una scala in cui ogni gradino è stabilito dall'indice di considerazione corrispondente, sicché chi non ha professione, quindi titolo, non è nulla. Allo stato che accorda questi titoli viene un profitto; ma ciò desta nei sudditi, a loro insaputa, la pretesa di limitare nell'opinione l'importanza degli altri, il che deve sembrare ridicolo agli altri popoli; in realtà in questa meticolosità e in questo bisogno di suddivisioni metodiche per abbracciare il tutto sotto un solo concetto, si rivelano i limiti del talento originario» (*AP* 742; *KGS* VII, 319).

Come si vede la pedanteria è significativa di un comportamento cetuale, troppo poco mondano e quindi troppo poco pratico del mondo [80]. La meticolosità pedante, l'intelletto senza giudizio, appunto nella R 1482 e 1486, è un'eccessiva distinzione, inadeguata alla composizione sociale e all'agire mondano del *Bürger*. Non a caso essa ha a che fare con la costituzione politica ed è presente

[80] Questo carattere dei tedeschi, la pedanteria, è mancanza di *esprit* ed è un tratto culturale rilevato anche nell'*Encyclopédie*. «C'est en ce sens que le P. Bouhours aurait eu raison de faire entendre, d'après le cardinal du Perron, que les Allemands ne pretendoient pas à l'*esprit*; parce qu'alors leurs savans ne s'occupaient guère que d'ouvrages laborieux et de pénibles recherches, qui ne permettaient pas qu'on y repandit des fleures, qu'on s'efforçat de briller et que le bel esprit se melât au savant» (*Encyclopédie*, s.v. *Esprit*, t. V). Tuttavia la pedanteria così tanto rimproverata ai dotti da parte della «gens du monde» ha prodotto il paradosso per cui i Francesi disdegnano l'erudizione, la letteratura, le lingue antiche e per conseguenza le conoscenze che derivano da esse. La pedanteria del resto appartiene ad ogni ceto. «Ce vice de l'esprit est de toute robe; il y a des pedans dans tous les états, dans toutes les conditions, depuis la pourpre jusqu'à la burre, depuis le cordon bleu jusqu'au moindre bonnet doctoral» (*Encyclopédie*, t. XII, s.v. *Pédant*). Per il motivo della pedanteria dei tedeschi, cfr. anche *Le questioni casistiche*, in *MC*, 297; *KGS* V, 437.

nella dimensione filosofico-storica dell'uomo di mondo.

5. Nelle lezioni, il pedante è dipinto come figura negativa della pratica del mondo, negli stessi passi dove questa pratica è definita. Il messaggio che con questa opposizione Kant lanciava doveva essere fin troppo chiaro per un pubblico che certamente sentiva il problema del pedantismo non solo come tematica universitaria, ma come separazione di cultura e politica propria dell'assetto cetuale tedesco [81].

Nella *Menschenkunde* si legge: «Chi fa un uso scolastico delle sue conoscenze è un pedante che può indicare i suoi concetti solo con le espressioni tecniche della scuola e parla solo con dotti discorsi. Il pedante fa sorridere quando applica al mondo le sue inadeguate conoscenze. È necessario un uso popolare del sapere . . . Dobbiamo avere a che fare non con la scuola ma col mondo, dobbiamo studiare il mondo». Se si è «scholastici» non si perviene ad una chiarificazione (*Aufklärung*) della vita sociale (*Menschenkunde*, 1-2).

La tematica si rintraccia anche nella parte dedicata alla distinzione; la pedanteria è caratterizzata dall'inutilità, dalla meticolosità, dalla non popolarità. Ci sono pedanti dell'ordine e pedanti della distinzione (*Menschenkunde*, 27-28).

Nell'*Anweisung* già si è citata la centralità dell'*Umgang*, dello stare in società, che sfugge al pedante. Va sottolineata ora, anche in questo testo, l'esplicita opposizione di pedante e pratica mondana. «Der Pedant hat . . . nie Welt» (*Anweisung*, 1). Egli può avere conoscenze di scuola, anche conoscenza del mondo, ma non ha pratica, rimane nell'inadeguatezza di gusto e relazione sociale. Si spiega in questa definizione come la meticolosità tedesca per il formale trapassa facilmente in pedanteria (*Anweisung*, 116).

[81] Cfr. MITTNER (a), pp. 28 ss. Non a caso pratica del mondo e pedanteria si ritrovano in Jean Paul (pp. 668 e *passim*).

Dell'*Antropologia Dohna* è stata già citata la definizione kantiana della pedanteria come abilità e formalità. La mancanza di pratica sociale è sottolineata da Kant con l'incapacità del pedante a stabilire relazioni con le donne.

In un altro passo riguardante la distinzione si dice: «La meticolosità per il formale, per esempio nell'abbigliamento, nel parlare, etc. tradisce il pedante, "una testa vuota e limitata". Il carattere metodico della nazione tedesca è causato dal fatto che c'è poco genio» (*AD*, 82) [82]. Per concludere provvisoriamente si può dire che il pedante è tale perché non sa niente di sé, non ha fatto l'analisi del suo «caro io» indispensabile alla pratica del mondo. L'opposizione tra pratica del mondo e pedante, tra pragmatico e scolastico, tra uso del mondo e uso della scuola, ha qui un suo esito. Il comportamento pedante è incorporato in un sapere immediatamente astratto; il comportamento mondano è incorporato in un sapere immediatamente concreto. Entrambi i comportamenti non sono attraversati dal comando che si genera con la legalità scientifica. Anche se prefigurano una pratica strutturata tra scienza e politica, segnalano la mancanza di una legge razionale. Appartengono alla stessa tipologia del disciplinamento che privilegia l'esteriorità, non razionalizza il mondo interno e compone nelle maniere (nell'arte e non nella scienza) mondo della vita e organizzazione. La declinazione diversa riguarda infatti l'esteriorità: l'uno la sa g e s t i r e ; l'altro ne è il proprietario naturale. Non si può negare che questa scomposizione emerge già nell'indagine dei moralisti classici con la crisi dell'etica cetuale e dei comportamenti di corte [83].

[82] Cfr. anche *AD*, p. 355.

[83] Nella letteratura italiana del comportamento il topos del comportamento pedante come incapacità di rivolgere il sapere al mondo è presente nel testo del Guazzo: «Ma sarà ben degno di riso e di riprensione quel letterato, il quale essendo involto solamente ne gli studi, non riduce la sua dottrina alla vita comune, e si scuopre in tutto ignorante delle cose del Mondo» (cfr. GUAZZO, p. 20). Nel modello francese, come è noto, lo si trova emblematicamente negli *Essais* di Montaigne (*Du pédantisme*, in MONTAIGNE, pp. 133-144). Villey sottoli-

La ricomposizione si dà, con Kant, nella morale in quanto occupazione della relazione sociale, attraverso la legge. Come pratica congruente all'alto, al vertice del comando, e capace dell'incarico esecutivo, la morale non nega ma egemonizza cultura e civilizzazione, abilità e prudenza, tradizione e nuovo. La moralizzazione delle sfere pratiche equivale alla loro codificazione in un comportamento più forte, più potente, non solo meccanico ma spirituale, non solo soggettivo ma oggettivo, non solo di un modello di socializzazione (come quello francese) ma *weltgeschichtlich* e cosmopolita.

nea il falso rapporto, indicato da Montaigne, del pedante con la scienza e il sociale. Sulla tipologia di comportamento sociale ereditata dal modello italiano e dilagata attraverso Montaigne nel '600, cfr. MONTAIGNE III e l'annotazione di VILLEY. Nella *Wiener Logik* Kant opponendo galanteria a pedanteria risale alle origini italiane della parola pedante. «La parola pedante è italiana e ha la sua origine nel maestro Pedario». Questi dovendo educare un giovane affidato alla sua tutela lo seguiva ossessivamente insegnandogli conoscenze ed erudizioni scolastiche senza coinvolgerlo nella «società». Per questo motivo il giovane non imparò a fare alcun uso della sua scienza nella frequentazione (*Umgang*) con gli altri uomini. La pedanteria, dice ancora Kant, è un'angusta capacità di usare la conoscenza. «Il pedante è una cattiva copia di una testa metodica». «Ci sono pedanti in tutti i ceti» (*KGS* XXIV, 820-21). Per l'opposizione pedanteria-mondanità, cfr. *Logica*, tr. it., pp. 40 ss.; *KGS* IX, 46 ss.

Capitolo quarto

I. *La civilizzazione europea tra Weltmann e Weltbürger*

1. Complessivamente i tratti con cui è composta la pratica del mondo sono simili sia nelle riflessioni, sia nelle trascrizioni delle lezioni, sia nella stesura dell'*Antropologia.* In questi testi il *Welt haben* si giustifica ancora una volta e sostanzialmente secondo la duplicità strutturale del pensiero europeo e cristiano-moderno: sfera terrena, laica, mondana e sfera celeste, religiosa; sfera interna e sfera esterna; ambito della civilizzazione e ambito della moralizzazione; vita del mondo e vita beata [1]. Ciò che trapela nella sua strutturazione è il mutamento interno alle due sfere. Muta l'attore il cui comportamento è elaborato tramite una seconda natura [2], sulla quale già si interrogava Agostino; muta l'ambito di azione, quello sociale, del costume, posto, nel divenire della filosofia della storia, non come il più alto, il più perfetto, e quindi il più capace di comando.

[1] «La filosofia moderna è figlia della fede cristiana». Così comincia un'esposizione classica della storia della filosofia. Cfr. BIEDERMANN, vol. I, p. 1. Ma vedi in BRUNNER (c), *Il pensiero storico occidentale*; in (b) *«Ethos» e mondo culturale*; in (d), cap. II; e inoltre COLLETTI (b), *Idea della società «cristiano-borghese»*, pp. 403-436; M. RIEDEL, *Bürgerlichkeit und Humanität*, in VIERHAUS (a); MICHAUD-QUANTIN, in part. *Ordo* e *Ordines*, e *Les catégories sociales dans le vocabulaire des canonistes et moralistes au XIII siècle.*

[2] Sulla seconda natura, cfr. CESA, *Armonia e felicità*, in GRIPPA, dove si sottolinea che la tematica della seconda natura è presente in Kant (*Critica del giudizio*). Per un esito del problema, cfr. ARENDT (a), la parte conclusiva sulla relazione tra *vita activa* ed età moderna. Nella seconda natura è implicata la tematica dell'apparenza considerata nella sua funzionalità al processo di moralizzazione. Cfr. PRETI, pp. 175 ss.; ANTONOPOULOS.

Le variazioni con cui viene definita la pratica mondana sono dovute ad un diverso riferimento delle relazioni abilità-prudenza, prudenza-virtù, dove la prudenza gioca un ruolo centrale o come obiettivo da raggiungere o come fase da superare [3]. Lo si è visto a proposito del pedante che comunque definisce sempre l'attore scolastico del sapere e riassume in sé i tratti negativi della pratica del mondo. Nell'attore che controlla il sapere di questa pratica, invece, sono implicate più figure. Positivamente la pratica del mondo si riferisce un po' all'uomo di corte, un po' al borghese, un po' al conoscitore del mondo [4]. In qualche modo è una pratica senza soggetto nella misura in cui il soggetto è morale. Se si vuole segnala la figura del cortigiano così come si profila nella visione del *Bürger*, cioè nel suo transitare verso un *homo novus* che per nobilitarsi ricorre alla storia della *civilitas*, ai suoi ambiti sociali, al suo processo. In questo transitare Kant mette in gioco da un lato tecnica e costituzione, il *nomos*, la solidarietà del mondo cetuale, il vecchio razionalismo; dall'altra la morale, la nuova formula del comando, la solidarietà egemonizzata dal soggetto borghese.

L'espressione *Weltmann* che nelle riflessioni morali degli anni '70 e nelle lezioni di morale indicava l'attore della prudenza, di q u e s t a pratica del mondo, sembra diventata troppo poco generalizzante e non del tutto capace di una dimensione *überhaupt*; non può significare a pieno la seconda natura e, nella collocazione filosofico-storica, una soggettività forte. Sia nelle *Riflessioni* sia nelle *Lezioni sulla morale* si è vista la scala che lo definisce e lo differenzia verticalmente dall'uomo naturale e dal santo [5]. Ora se ci avviciniamo, in una lettura obliqua, alle *Riflessioni* già citate e alle *Lezioni*, la R 1170, il saggio *Sopra il detto comune* e le definizioni del

[3] Cfr. HINSKE (g), pp. 89 ss. e le osservzioni sul governo dei «pratici» di D'ADDIO.

[4] Cfr. BRUNNER (b), p. 126. Sulla «chiarezza definitoria» di Brunner, cfr. NOBILI SCHIERA.

[5] Cfr. RR 6611, 6829, 6878, 6880, 6894; MENZER, pp. 8 ss.; *KGS* XXVII; *Powalski*, pp. 100 ss.; *Collins*, pp. 247 ss.; *Mrongovius*, pp. 1400 ss.

Weltbürger, si vedono delineare e dileguare le figure che vanno a strutturare il comportamento borghese. Comportamento che è sì moralmente nuovo ma allo stesso tempo conserva razionalizzati e de-formati i tratti della condotta di vita cetuale, codificati nella prima età moderna.

2. Mutando l'ethos cetuale, pervenendo ad un esito la crisi del mondo cavalleresco-cortese (civilizzazione) nel carattere e nel modo di pensare cristiano-moderno del *Bürger* (moralizzazione), si ricompongono i termini fondamentali non solo di natura e morale ma anche di civiltà e morale [6]. Sono questi ultimi che riguardano propriamente la pratica del mondo.

Sulla base degli stessi riferimenti kantiani, le figure implicate in questa relazione (civilizzazione-moralizzazione) sono il cortigiano, l'uomo di mondo e il cittadino del mondo. Tutte e tre designano un uomo, che è signore di se stesso, che sa governare, con pratiche diverse, il suo essere mondano. Ovviamente per Kant è il cittadino che perviene alla morale, il cortigiano o l'uomo di mondo restano segnati dalla crisi dei ceti e da una morale soggettiva.

Tra i testi citati la pratica mondana è riferita con ogni evidenza al cortigiano nella R 1482. Ma come abbozzo della valutazione di questa figura secondo la morale e la filosofia della storia si può riportare la R 1170, inutilizzata nell'*Antropologia pragmatica*. In questa riflessione il riferimento polemico ai cortigiani è così posto:

«In vista dell'interesse che si ha per ciò che accade nel mondo, scrive Kant, si possono prendere due punti di vista; il punto di vista dei figli della terra [Erdensohne] e quello dei cittadini del mondo [Weltbürger]. Nella prima veduta interessano

[6] Cfr. PAPI, pp. 196 ss., dove si sottolinea «l'esito moralistico» di Kant rispetto a Rousseau. Per un rapido orientamento delle relazioni natura-morale, civiltà-morale è utile il *Kant-Lexicon* di EISLER, alle voci, *Erziehung, Geschichte, Geschmack, Kultur, Moralisierung.* Per il salto dal XVIII secolo oltre BRUNNER, cfr. CURTIUS (b), *Le basi medioevali del pensiero occidentale*, pp. 327 ss.

solo le cose che hanno influenza sul nostro benessere [Wohlbefinden] [7]. Nella seconda veduta interessa l'umanità, il mondo intero, l'origine delle cose, il loro interno valore, i fini ultimi... Il punto di vista dei figli della terra ci guida ai nostri più vicini doveri... Esso rende l'uomo valente nell'azione ma ristretto di cuore e di propositi... Il figlio della terra non ha sufficiente stoffa in se stesso; dipende dagli uomini e dalle cose di cui è prigioniero... I cortigiani [Hofleute] sono figli della terra. Il cittadino del mondo [Weltbürger] deve considerare il mondo come recinto non come straniero. Bisogna essere non spettatori [Weltbeschauer] ma cittadini del mondo. Si è figli della terra perché spesso il concetto o il cuore sono troppo limitati. Le conversazioni [Unterredungen] non hanno niente di ciò che interessa il cuore o l'animo e sono limitate secondo la materia. La gente raffinata [vornehme Leute] fa spesso scherzi insulsi» [8].

La riflessione degli anni '72-'75 appartiene a quelle raggruppate intorno alla tematica del carattere come modo di pensare. In essa la differenza tra il cortigiano e il cittadino del mondo si pone con accenti simili a quelli adoperati per l'egoista nell'*Antropologia* (*AP* § 2). Al benessere viene sottratta la capacità costituzionale così come ai ceti legati all'etica materiale della prudenza (egoismo) viene sottratta la capacità di volontà buona, cioè di volere secondo una concentrazione onnila-

[7] L'opposizione è la stessa delle *Lezioni* e delle *Riflessioni sulla morale: Wohlbefinden-Wohlverhalten*. Per *Erdensohn*, nel GRIMM si fa risalire l'espressione a Cicerone (terrae filius). Cfr. GRIMM, pp. 3, 763. Ma per la verità, l'immagine risale a Platone, e riguarda il «dibattito sull'essere»: «cos'è ciò che è piuttosto che ciò che non è». I «figli della terra» (γηγενης) sono coloro che «dal cielo e dall'invisibile tutto trascinano a terra, quasi si trattasse di rocce o querce ed essi le afferrassero con le loro mani. E infatti attaccandosi a tutte le cose simili a queste, con forza sostengono che soltanto è ciò che offre qualche possibilità di essere afferrato e toccato ed identificano nella loro definizione l'essere al corpo». Cfr. PLATONE, *Il Sofista*, 246 a-b, 248 c. Per il riferimento dell'espressione ai Titani, cfr. CAMPE, vol. I, p. 966. Per *Erdensohn* e *Bürger*, cfr. l'accenno in ANTONOPOULOS, pp. 39 ss.

[8] «Vornehme Leute» vengono definiti coloro che «sono superiori alla plebe». La vera strada per distinguersi nella società umana è quella di rendere importanti servizi in particolare alla comunità sociale. I grandi e nobili animi andranno sempre per questa strada. Rimane in basso chi non è capace di rendere un servizio utile. Cfr. ZEDLER, L, p. 1067. Alla gente raffinata era consona la prudenza politica, tradotta dal francese. Così suona il titolo di un libro del 1725, *Vornehmer Leute wahre Staatsklugheit* (cfr. BORINSKI, p. 96).

terale, interna ed esterna, del comando. Non i ceti, ma l'umanità è capace di costituzione così come non è un ceto, quello dei privilegiati («vornehme Leute»), ma la sua generalizzazione a designare il cittadino del mondo. In alcuni passaggi fa capolino anche la differenza tra guardare e partecipare e la critica alla conversazione [9].

In sostanza, da una parte si dà il profilo del cortigiano come esemplare di un attore cetuale legato al benessere, a questo *status*, dall'altro il cittadino del mondo come esemplare di un ceto (-funzione) generale. In riferimento a questa diversificata tipologia, nell'*Antropologia pragmatica* viene negato al cortigiano che deve «piegarsi» a tutte

[9] È chiaro che l'egoismo è criticato da Kant in quanto non può avere un profilo costituzionale forte pari a quello della virtù-dovere. «È proprio l'egoismo, scrive infatti Kant, a condurre al rifiuto di ogni criterio di distinzione di quel concetto puro del dovere che deve assolutamente essere un principio di validità universale», *AP*, § 2; cfr. EISLER, *Kant-Lexicon*, le voci *Egoismus*, *Selbstliebe*, *Selbstsucht*. Sull'egoismo, cfr. HORKHEIMER (e), *Egoismo e movimento di libertà. Sull'antropologia dell'epoca borghese*, vol. II, pp. 3-81. Le riflessioni sul modo di pensare sono quelle che vanno dalla R 1111 alla R 1236. A queste vanno aggiunte quelle sul «Carattere dei popoli» 1343-1372; inoltre le RR 1493-1497, 1517-1520 dei *Collegen* degli anni '70 e '80. A proposito del «carattere» giustamente è stato notato che la seconda parte dell'*Antropologia pragmatica* si definisce come una specie di «fenomenologia del comportamento». Cfr. FERRARI, p. 124n. In effetti questa seconda parte analizza il comportamento, la pratica del mondo, così come si dà nell'egemonia *bürgerlich* della virtù-dovere. Sotto questo profilo non solo il testo dell'*Antropologia* ma anche le *Riflessioni* e le *Lezioni* danno la visibilità del passaggio dall'ethos cetuale a quello dello stato di diritto. Tra le tematiche che permettono questa visibilità vanno considerate: la conversazione, le buone maniere a tavola, e in genere le virtù sociali, codificate secondo nuovi rapporti, figure e ambiti pratici. Nella R 1208 che fa parte del gruppo di riflessioni raccolte sotto il titolo *Il Carattere come modo di pensare* Kant correla questa tematica alla differenza tra (spirito in sé) generale e (spirito) privato. «Al modo di pensare degli uomini — egli scrive — appartiene eminentemente lo spirito in generale che si differenzia dallo spirito privato sia nel pensiero che nella volontà. Il primo pensa secondo una validità generale del concetto e dei principi, il secondo vuole in nome dell'umanità. Chi giudica tutto solo da un punto di vista privato, sia esso dotto o mercante, che faccia parte del clero o della nobiltà, sia esso re, è soltanto un uomo comune e cattivo». Il privato non è solo «libertà da»; né è solo questo accento che caratterizza l'idea politica liberale. Il privato è anche riduzione dei ceti ad un uomo comune e cattivo, disciplinato sotto una stessa formula del comando.

le forme, il carattere in quanto «unità assoluta del principio interno della condotta» (*AP* 716; *KGS* VII, 294).

Il richiamo, qui, è tanto più pertinente se si sottolinea che per Kant la formazione del carattere è, in effetti, l'equivalente di una nobilitazione. «Simile ad una nuova nascita, egli scrive, [esso] è una specie di giuramento che l'uomo fa a se stesso; egli non potrà mai più dimenticare il momento in cui l'ha pronunciato perché è l'inizio di una nuova epoca della sua vita» [10].

È sintomatico che da questa nuova nascita (non naturale), da questa nuova epoca vengano esclusi cortigiani e preti nella misura in cui non sono portatori del «valore interno», della «dignità umana», di ciò che rende nobili perché funzione razionale, seconda natura. Il motivo è presente anche nella R 1518 dove accanto ai connotati del carattere come principio della condotta, Kant annota, in italiano: Il «nobile di Natura». E sarcasticamente aggiunge «La gente di indole buona senza carattere è simile ai buoni bambini» (*KGS* XV, 874). Nella *Menschenkunde* al capitolo intitolato «Il carattere in generale» si dice: «L'indole buona di un uomo è differente secondo se è dovuta all'istinto, al sentimento o al carattere. Nel primo caso non c'è sicurezza. La nobiltà legata al carattere, invece, è quel modo di pensare che pospone il proprio bene a quello generale» (*Menschenkunde*, 348). Bisogna fare un raffronto tra il carattere congenito, per nascita, e quello dovuto al ceto (R 1497, p. 569). L'etica cetuale non è natura e il nobile di natura è già sociale, ideale di corte.

[10] Questi motivi andavano a comporre già la differenza tra *courtisan* e *homme de cour*, cfr. la voce *Courtisan*, in *Encyclopédie*, t. IV. Per «nuova epoca», «nuova nascita», «uomo nuovo» rinvio alle considerazioni sulla *Neuzeit* in Koselleck (c) che lega il discorso sulla formazione del moderno a quello sulla «fine del mondo». Si può dare moderno quando finisce la «fine del mondo» e non si pensa più un «infinito cattivo». È sintomatico che l'indagine moralista alla fine dell'800 e durante i primi quarant'anni del '900 ritorna su questo rapporto. Da più punti di vista Nietzsche, Kierkegaard, Karl Kraus, Horkheimer, Adorno, Ernst Bloch non strutturano più questo rapporto come il finire di un mondo «cattivo» in una nuova epoca «buona». I connotati cattivo e buono sono capovolti: un mondo buono finisce in un'epoca cattiva. Cfr. la raccolta di testi in Adorno e altri e il discorso ivi abbozzato.

Il cortigiano, si può dire, è nobile per il suo modo di sentire (*Sinnesart*) perché prudente, capace di produrre civilizzazione; mentre il cittadino del mondo è nobile per il suo modo di pensare, perché virtuoso, capace di produrre moralizzazione. L'uno è legato al prezzo degli affetti (*Affectionspreis*) l'altro al «valore interno» (R 1517, p. 865). L'uno è nobile attraverso la prima natura e nella relazione abilità-civilizzazione, l'altro attraverso la seconda natura, nella relazione civilizzazione-moralizzazione [11]. Nelle due diverse forme di comportamento muta la composizione sovranità-partecipazione.

L'accostamento delle *Riflessioni* e delle *Lezioni* all'*Antropologia* rende chiari questi tratti sociali della pratica del mondo. Come *Welt haben* significa *mitspielen*, partecipare, e questo partecipare è ricondotto alle maniere di corte, così mediante la formula del comando si mostra che nella tipologia cortigiana la partecipazione al comando (la nobilitazione) investe solo la *conduite*, mentre nella tipologia del *Weltbürger* anche l'intenzione.

La differenza sta nella necessità di interiorizzare il comando, di comprenderlo e farne una prestazione dello spirito, non solo tecnica. Il *Weltbürger* è nuovo alla partecipazione e mette nel modo di pensarla (o nel carattere) una promessa e un giuramento (che fa a se stesso, secondo coscienza, su una scena dove manca il signore e il comando è impersonale) del tutto estranei alla mentalità cortigiana e all'etica cetuale delle maniere [12].

[11] Nella R 1518 degli anni '80, Kant, nei passi che fanno da base alla stesura del carattere, del testo dell'*Antropologia*, fa dei richiami significativi per la nostra tesi. Per esempio accanto all'annotazione, presente anche nell'*Antropologia*, che il carattere si raggiunge intorno ai quarant'anni, in quanto modo retto di pensare, egli dà una definizione della prudenza connessa a questo modo di pensare. Alla stessa età, egli scrive, si raggiunge anche «la prudenza e cioè la capacità di distinguere il vero interesse dall'apparenza» (R 1518; *KGS* XV, 873). Il passaggio dal temperamento al carattere segna il passaggio dalla prudenza alla virtù-dovere. La dottrina degli umori (melanconia) giunge qui ad un suo esito. Cfr. SCHINGS.

[12] Questo giuramento ha accenti simili al giuramento di obbedienza alla verità che fa l'*habitant du monde* nel *Dictionnaire* di BAYLE: «Tutti

Il cortigiano invece partecipa tecnicamente, con abilità, senza interiorizzare il comando in quanto tale. Col suo comportamento immette nel sociale un'opacità capace di arginare l'invasione e la devastazione del mondo interno, operate dal comando assolutistico. La dialettica simulazione-dissimulazione non è del tutto razionale ma con la non trasparenza del comportamento salva nel segreto l'intimità del vissuto.

Questo comportamento è da Kant elaborato e criticato secondo princìpi di razionalizzazione dell'apparenza e di potenziamento della conoscenza. Nell'*Antropologia* egli dice: «L'uomo che si accorge di essere osservato e studiato o cadrà in imbarazzo, nel qual caso non potrà mostrarsi com'è, o si n a s c o n d e r à e non vorrà essere conosciuto com'è» (*AP*, 543; *KGS* VII, 121). Il problema non riguarda però solo la conoscenza. Ci si può chiedere: quali figure sono esemplari di tale comportamento e quali sono le tecniche di nascondersi e mostrarsi. A questo proposito le lezioni lasciano tracce significative e con il richiamo a *Simulieren* e *Dissimulieren,* e con il riferimento alla figura che agisce questo comportamento.

Nell'*Anweisung* si dice: «La conoscenza dell'uomo è resa particolarmente difficile dalla dissimulazione [Dissimulieren] o nascondere e dalla simulazione [Simulieren] o dare ad intendere ciò che non è» (p. 2). Nella *Menschenkunde* si legge: «L'uomo di corte non vuole essere studiato e quest'arte di nascondere cresce con lo sviluppo

quelli che conoscono le leggi della storia saranno d'accordo che uno storico... deve spogliarsi dello spirito di adulazione e di maldicenza e mettersi il più possibile nello stato di uno storico che non è mosso da alcuna passione. Insensibile a tutto egli non deve essere attento che agli interessi della verità... Se gli si chiede: Di dove è Lei? Bisogna rispondere... Io sono abitante del mondo, non sono né al servizio dell'imperatore, né al servizio del re di Francia, ma solamente al servizio della verità; è lei la mia regina e a lei solo presto il giuramento di obbedienza». Cfr. *Dictionnaire* (1741), t. IV, la voce *Usson*, nota F, p. 486. In effetti il problema di una a u t o r i t à v e r a è molto più complesso dell'opposizione di autorità e verità (più volte datata nella storia del moderno).

della sua formazione, non solo simula ma mostra anche il contrario di ciò che simula» (*Menschenkunde*, pp. 6-7).

Nell'*Antropologia pragmatica* questo motivo va a comporre l'apparenza sociale insieme con la *politesse*, la galanteria di corte, la costumatezza, il decoro. Esemplari sono il § 14 e la chiusura del pezzo dedicato al carattere della specie. In entrambi i passi Kant distingue l'illusione, generata da questi comportamenti, e l'inganno [13]. La par-

[13] La classificazione è data dal § 13 e successivamente riproposta riguardo al senso interno. L'illusione diventa inganno come nel caso dell'esaltazione (*Schwärmerei*) o della visione (*Geisterseherei*); allora, dice Kant, ci si trova di fronte ad una malattia dell'animo «consistente nella tendenza a scambiare il gioco delle rappresentazioni del senso interno con la conoscenza empirica» (*AP*), 582; *KGS* VII, 161). Pativano questa malattia, secondo Kant, non a caso due personaggi del '600 francese Antoniette Bourignon e Blaise Pascal (*AP*, 582 e 553; *KGS* VII, 161). Mancava ad essi, dice ancora Kant, accentuando la funzione del mondo esterno, l'*Ordnung der Dinge* mediante la quale si può ordinare l'interno (*AP*, 582; *KGS* VII, 162). La classificazione segnala una composizione del comportamento rintracciabile nelle prime *Riflessioni* sulla morale e data qui nell'*Antropologia* con la stessa articolazione: «Scambiare per oggettivo ciò che è soggettivo nella motivazione della condotta» (*AP*, 696; *KGS* VII, 274). Ecco ciò che produce un'etica legata ancora al sensibile e alla sfera pulsionale (*Begierde*). Kant accoglie e critica l'analisi moralistica come inadeguatezza di soggettivo e oggettivo e come necessità della sottomissione dell'uno all'altro: della prudenza alla virtù, del pragmatico al pratico, del basso all'alto, del godimento alla costrizione, della felicità all'emancipazione, della casa nel suo complesso alla scomposizione di privato e pubblico, famiglia e professione. Nel problema del soggettivo egli mostra il salto che, lungo il '700, avviene nella codificazione morale, politica, antropologica del comportamento e che struttura l'apparenza nel costume moderno. (Il gioco tra illusione e inganno). Gli uomini costumati — si legge nella R 1482 — sono attori e puntano tutto su ciò che è apparenza. Quest'illusione dovuta alla decenza esteriore limita la rozzezza delle pulsioni. Ognuno si illude del valore dell'altro e diventa migliore. La più grande felicità della vita poggia sull'apparenza. È questo il gioco che non a caso con una netta valutazione della *politesse* è così ricapitolato da Kant: «Il decoro [Anstand] è un'apparenza esterna che incute rispetto. Esso pur generando un'illusione porta realmente anche nel comportamento a ciò che merita rispetto. La politesse è apparenza che (merita) suscita amore» (R 1214). A mio avviso, in sostanza, Kant cerca di codificare in una composizione virtuosa ciò che è lecito simulare o dissimulare. E a questo fine seleziona il comportamento sociale più congruo alla dignità. Ecco, a questo riguardo, le espressioni più salienti riportate nella R 1482 col titolo «Inganno dei sensi». «Praestigiae — scrive Kant — sunt vel fallaciae vel illusiones. Dove si chiede verità ma non si trova, là c'è inganno. Dove si fa un gioco con le sensazioni là c'è apparenza piacevole. L'apparenza è illusio-

tecipazione sociale, la pratica del mondo, passa per un «gioco di simulazione» («Spiel mit Verstellungen») e «dissimulazione» («Verheimlichen»), necessario all'uomo prudente («ein jeder kluge Mensch nöthig findet») (*AP* 573 e 755; *KGS* VII, 153 e 332). Questo gioco si giustifica all'interno del processo di civilizzazione e in particolare nel passaggio civiltà-morale.

L'attacco del § 14 è quanto mai significativo. La metafora del teatro del mondo, della vita come ruolo da giocare echeggiano secondo considerazioni positive:

«In generale gli uomini sono tanto più commedianti [Schauspieler] quanto più sono civili; fingono l'affezione, il rispetto per gli altri, la costumatezza, il disinteresse, ma non ingannano nessuno perché ogni altro sottointende che tutto ciò non è fatto sinceramente; ed è bene che così vada il mondo. Questi mali assunti dagli uomini finiscono infatti per esaltare quelle virtù che per lungo tempo sono state soltanto simulate [gekünstelt] e per insediarle nella coscienza morale» (*AP*, 572; *KGS* VII, 151)[14].

La positività dell'artificio sociale riferito alla corte e ai valori del decoro e della *politesse* è così configurata: «Dal gioco di simulazione che suscita il rispetto magari

ne. Il miraggio è inganno. Perciò il trucco inganna. L'abito illude. Il decoro è un'illusione che equilibra il movimento senza regole dei sensi. Decorum, Complimenti, Galanteria non sono inganno. Miraggio, praestigiae. Chi cerca molto la bella apparenza perde la fede nella virtù. Per quanto debole sia, un fine e costumato aspetto è perlomeno la forma della virtù». Credo che sia ben visibile che la virtù sociale ha alle sue spalle la galanteria, la *politesse*, il decoro, le maniere, la socialità di corte, la dialettica simulazione-dissimulazione. Cfr. in base a questi motivi *MC* § 48, p. 371; *KGS* VI, 473.
Questa differenza tra illusione e inganno attraversa la dimensione mondana della politica. La falsa politica era inganno; la vera politica era quella che cercava la felicità comune (o nel linguaggio di Kant, l'illusione). V. SELLIN, la voce *Politik* in *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. IV, p. 835). Per Kant questa vera politica è un'illusione in quanto il perseguimento della felicità non può c o s t i t u i r e razionalmente un'organizzazione sociale.

[14] Questi motivi, elaborati da Kant, si trovano in GRACIÁN (a) «La science du plus grand usage est l'art de dissimuler» (p. 196); Le «civilitez» sono «une civile tromperie» (p. 213). Una storia della verità è rappresentata nel cap. VIII del *Criticon* (cfr. la trad. francese GRACIÁN, b, libro I, pp. 134 ss.).

senza meritarlo può nascere qualcosa di serio». «Il contegno buono e decoroso è un'apparenza esteriore che ispira agli altri considerazione». Il decoro è una «bella parvenza». «La cortesia (politesse) è una parvenza di modestia che rende amabili». «I complimenti e tutta la galanteria di corte ... non rispondono sempre a verità, però non ingannano perché ognuno sa quanto valgono».

Va detto che in questo paragrafo Kant fa un paragone che già si rinviene negli autori italiani del comportamento, tra relazione sociale e denaro. Significativa di sociale, di artificio, di civiltà:

«Tutta la virtù dell'uomo nelle sue relazioni sociali vale quanto la moneta: solo i ragazzi la prendono per oro colato. È tuttavia preferibile questo genere di moneta che nessuna moneta: in fin dei conti la si può sempre scambiare, anche se in perdita, con l'oro puro» [15].

[15] La necessità della simulazione sociale legata all'immagine del denaro è espressa quasi con le stesse parole di Kant nel *Galateo* di Giovanni Della Casa. Invece di giudicare gli uomini come se avessero un uguale valore o secondo la loro virtù «è convenevol cosa lo esser posto di accettarli non per quello che essi veramente vagliano, ma, come si fa delle monete per quello che corrono» (VII, p. 381), in CASTIGLIONE, DELLA CASA, CELLINI.
Anche nel Guazzo si incontra l'assimilazione di società e danaro. «Chi desidera adunque usar felicemente della civil conversatione, ha da considerare ... che si come dal suono del danaio conosciamo la bontà, e falsità sua, così dal suono delle parole comprendiamo a dentro la qualità dell'huomo, e suoi costumi» (l. II, 75b); «E volete insomma che si come la plebe non spende se non quattrini, e altri piccioli danari, così egli [l'attore della conversazione] non usi altra moneta che l'oro» (l. II, 75b). La diversificazione del comportamento riferita al danaro è così configurata: «Come quel danaio, che è bene speso, oltre al profitto di chi lo riceve, torna a commodo di chi lo sborsa; così le parole ben considerate recano beneficio a chi le ascolta, e honore a chi le esprime. E si come fuori d'una borsa escono diverse sorti di monete o d'oro o d'argento, o di rame, così fuori della bocca escono sentenze e altre parole di più e di manco valore» (74b). Un'articolazione di questo motivo si rinviene nel *Cortegiano* laddove si dice che tra le virtù è «guida la prudenza, la qual consiste in un certo giudicio di elegger bene» e subito dopo si distingue tra «oro e argento» da una parte e dall'altra «quella virtù che forse tra tutte le cose umane è la maggiore e la più rara, cioè la manera e 'l modo di governar e di regnar come si dee» (IV, 18). Ovviamente questo topos ha un connotato suo proprio in Kant, teoricamente interessantissimo, in quanto va a comporre la virtù nell'apparenza e connette apparenza e socialità nel processo di moralizzazione. La virtù è valore non denaro

La simulazione è arte di apparire [16], valida e positiva sia nella sfera sociale sia in quella politica.

«Un artista politico, dice a questo riguardo Kant, non meno di un artista estetico può guidare e reggere il mondo mediante immagini che egli fa balenare al posto della realtà (mundus vult decipi) per esempio quella della *libertà* del popolo (come nel parlamento Inglese) o dell'ordine e dell'*uguaglianza* (come nella Convenzione francese) che si risolvono in semplici formule; è tuttavia meglio possedere almeno l'apparenza di un bene che onora l'umanità che sentirsene visibilmente privato» (*AP*, 603; *KGS* VII, 182).

La pratica illuminata del mondo, è anche questa apparenza: non negazione del mito e quindi del gioco, della simulazione, bensì distinzione dell'«involucro — utile e necessario per un certo periodo — dalla cosa stessa». Altrimenti si scambia un i d e a l e (l'uomo che governa se stesso) con un i d o l o (la figura del cortigiano, del *Weltmann*), un passaggio con tutto il processo, e si fallisce lo scopo finale (*AP* 613; *KGS* VII, 192). Perciò:

«Rendere l'uomo di costumi idonei al posto che occupa in società non equivale a renderlo m o r a l m e n t e b u o n o, ma ve lo prepara con lo sforzo che egli fa di incontrare il gradimento degli altri (essere amato o ammirato)» (*AP* 665; *KGS* VII, 244) [17].

(Menzer). La relazione tra denaro e linguaggio è annotata da Hamann che cita Leibniz: «Il denaro e il linguaggio sono due oggetti il cui studio è profondo ed astratto quanto generale ne è l'uso. C'è tra i due una parentela più stretta di quanto si potrebbe sospettare. La teoria dell'uno spiega la teoria dell'altro, sì che paiono discendere da principi comuni» (cfr. Hamann, b, p. 99).

[16] La comprensione dell'apparenza è legata alla prudenza (R 1528). «Mundus regitur opinionibus non è una beffa del popolo ma massima della prudenza dei governanti» (R 313). Ignorare l'arte di apparire è sinonimo di inadeguatezza al vivere urbano (chi non sa simulare non sa governare, dice Lipsio). Così «i modi franchi di esprimersi di una fanciulla avviata all'adolescenza o di un uomo di campagna ignaro delle maniere cittadine» suscitano un benevolo sorriso per la loro «ignoranza dell'arte di apparire» (*AP*, 553; *KGS* VII, 133). Col decoro si aderisce alla virtù. Se il decoro è solo esteriorità, allora, dice Kant, è assimilabile al sano intelletto che posto sulla tavola dei principi diventa, secondo Rabelais, un «ragout della stoltezza» (R 196 e n, p. 74).

[17] Il costume, preparando alla morale, determina i connotati dell'onestà. «L'uomo non costumato può essere onesto [ehrlich] ma non

II. *Le definizioni di Weltmann*

1. Oltre che nelle riflessioni e nelle lezioni sulla filosofia morale [18] l'espressione *Weltmann* è implicata in alcune trascrizioni dei corsi di antropologia per sottolineare il tratto dell'essere fuori, della esteriorità. Nella R 1502a degli anni '80 si trova un'espressione simile, a cui viene riferito il *Welt haben*. Il contesto della riflessione ha una sua importanza perché, come in parte si è visto, attesta il trasmutare del concetto di prudenza nei nuovi ambiti pratici elaborati da Kant.

Der Mensch von Geschicklichkeit, l'uomo dell'abilità, formato dalla scuola, il tecnico, scrive Kant, può acquisire la pratica del mondo, la prudenza, il giudizio («Klugheit der Urtheilskraft») se rivolge la sua abilità al mondo, agli altri uomini. Infatti l'attore che ha (pratica del) mondo è l'attore che possiede prudenza (o giudizio). L'abilità non è del tutto prudenza e tanto meno virtù. Va sottolineata di questa riflessione la definizione della prudenza come parte dell'abilità e l'assimilazione di prudenza e giudizio. Come è noto sulla prima si è soffermato Aubenque, sulla seconda Gadamer.

Nelle trascrizioni delle lezioni consultate il termine *Weltmann* è presente nella *Menschenkunde*, nelle *Lezioni del '91-'92* e nell'*Antropologia Dohna.*

1) Nella *Menschenkunde* il *Weltmann* è opposto agli *Schwärmer* e agli *Hypochondristen* che sono impegnati soltanto nell'introspezione. Mentre questi rivolgono l'attenzione ai loro stati d'animo, al cambiamento dei loro pensieri, «il *Weltmann* al contrario è sempre fuori di sé

abbastanza fine [fein] per essere equo e riconoscente» (R 1207). «Si può essere onesti [ehrlich] con semplicità ma non retti [redlich] poiché ciò significa essere onesti [ehrlich] secondo principi» (R 1486, p. 713). «Ehrlich aus Temperament, redlich aus Charachter» (R 1518) può essere considerato lo schema dell'elaborazione dell'*honnêteté*. L'*Ehrlichkeit* sta nell'indole, la *Rechtschaffenheit* sta nel carattere razionale (R 1495, p. 758 e n. 14).

[18] Come si è visto *Weltmann* nelle riflessioni e nelle lezioni designa l'attore della prudenza e l'ideale epicureo.

e fa attenzione alle cose esterne» (p. 12). Va sottolineato che essere fuori di sé qui non significa soltanto criticare e beffarsi della vuota interiorità (quanto più ci si osserva tanto più si peggiora, quanto più si osserva la propria malattia tanto più ci si ammala), ma ha un connotato comportamentale di rilievo. «Quando siamo fuori di noi — è detto nello stesso passo — e non contempliamo noi stessi e l'anima, allora agiamo e lavoriamo». *Handeln* e *arbeiten* sono positivi. Al contrario dell'etica sociale pessimistica, seicentesca, che spiegava con Pascal l'andare in società con il tentativo di dimenticarsi, Kant sostiene che per l'uomo di mondo «è sano e adeguato alla sua forza vitale occuparsi delle cose esterne» (p. 13). L'etica protestante della virtù-dovere egemonizza anche qui l'indagine moralistica.

Il contesto entro cui compare l'espressione *Weltmann* è intitolato «Della coscienza di sé» e contiene in parte motivi sviluppati da Kant nei paragrafi 1-4 dell'*Antropologia*. Il filo conduttore che conduce al *Weltmann* è il discorso intorno all'Io e alle elaborazioni, propriamente kantiane, dell'egoismo, dell'amore di sé e delle relazioni sociali. È sintomatico che Kant cita in questo contesto Helvetius, Montaigne e Pascal. Questi ultimi due sono citati per la tematica dell'amor proprio e dell'amor di sé come strumenti di conoscenza dell'uomo. Helvetius è citato per indicare esemplarmente una pratica prudente del mondo: «Chi nella società vuole essere prudente deve dare l'opportunità agli altri uomini di mostrare la propria prudenza, ognuno infatti è soddisfatto di farsi vedere in una parte a lui vantaggiosa» (p. 10). Montaigne è citato con parole di elogio: «Egli, si dice, è lo scrittore più amato in Francia e lo rimarrà anche in futuro» (p. 11).

2) Nella trascrizione delle lezioni di antropologia, collocate nel semestre invernale '91-'92, l'espressione *Weltmann* è adoperata in un contesto simile a quello della *Menschenkunde*. Apre le lezioni il tema «della autocoscienza»; e una volta sottolineata la duplicità della coscienza di sé e della coscienza degli oggetti esterni, il comportamento del *Weltmann* viene opposto alla posizio-

ne interioristica dello *Schwärmer* che vede solo i propri stati d'animo. «L'uomo di mondo, dice Kant, è sempre esterno a sé e rivolge la sua attenzione solo alle cose esterne». Al contrario dello *Schwärmer*: «Nello studio bisogna occuparsi degli oggetti e nell'esperienza delle cose esterne; in tal modo la forza d'animo ci guadagna e diventa più forte il principio vitale». «Nelle cose morali è bene fare attenzione a sé ma l'attenzione deve essere ad intervalli» altrimenti l'osservatore cade nella «più grande ipocondria» (pp. 8-9).

Anche in questa trascrizione è presente sia l'osservazione etica sul lavoro e sull'azione più sopra sottolineate, sia il giudizio elogiativo di Montaigne e la citazione di Helvetius intorno alla pratica prudente. Questa viene opposta alla pratica rozza dell'uomo che in società parla solo del proprio io e del proprio interesse (pp. 4-5).

3) L'*Antropologia Dohna*, come si è già visto, dà due definizioni dell'uomo di mondo. La prima insiste più sulla partecipazione: «Ein Mann von Welt ist Mitspieler im großen Spiel des Lebens». La seconda sottolinea di più il tratto prudente del comportamento: «Weltmann heisst die Verhältnisse zu anderen Menschen und wie's im menschlichen Leben zugeht, wissen» (p. 71).

Nella prima definizione l'accento è lo stesso della R 1502a e lo si trova in seguito elaborato nella definizione di *Welt haben* data nell'*Antropologia pragmatica*. Nella riflessione citata infatti si dice che la *Bildung* mondana si riferisce ad un attore che è «Mitspielend (als Gesellschafter) im großen Spiel des Lebens». La partecipazione è posta come struttura dominante del mondano.

In effetti il contesto dell'*Antropologia Dohna* è abbastanza diverso dagli altri due. Il *Weltmann* ha più chiari raccordi con l'indagine moralistica. Nelle parole e nel tono della definizione è chiaramente presente il versante sociale che precede la tematica dell'autocoscienza. Il moralista citato è La Rochefoucault. Negli altri due testi invece, pur facendosi riferimento all'indagine moralistica,

la mondanità dell'uomo è circoscritta alla tematica fenomenologica della costituzione del mondo, della coscienza di sé e della coscienza degli oggetti [19].

2. Questo tratto dell'esteriorità, dell'apparenza differenzia, nel dizionario del Grimm [20], il *Weltmann* medioevale più immediatamente legato ad un senso spirituale e il *Weltmann* moderno in cui prevale il significato di abilità, prudenza, conoscenza delle cose del mondo («Mann von Weltkenntnis» — «Klugheit und Gewandtheit»). A tale proposito il *Kluge* sottolinea che il significato di «Mann von Welt» è acquisito dal *Weltmann* attraverso l'influsso spagnolo nel XVI secolo. E comunque nel Settecento l'«homme de cour» era equivalente a «Kluger Hof-und Welt-Mann». Kramer traduce *Weltmann* con *Huomo del mondo, Politico*. E fa l'esempio: «Er ist ein guter Weltmann» equivale a «Egli è un buon politico». Così pure *Weltklug* o *Staatsklug* è equivalente a "prudente", "politico", "secondo il secolo" (mondano) [21]. Invece per

[19] Vorrei sottolineare di questi scritti il tratto anti-utopico del *Weltmann*. Il comportamento è sempre rivolto all'esterno, al complesso degli uomini reali e dell'utilità che dal rapporto con questi uomini si può trarre o produrre o valorizzare. Le quote di finzione (e di immaginario), calcolate dal *Weltmann*, sono funzionalizzate a rapporti reali; e lo stesso modello di santità non è utopico, ma modello di realtà. Kant stesso sottolinea questo tratto organizzativo e comportamentale concreto quando, parlando dell'utilizzabilità pragmatico-antropologica del romanzo e del teatro, ne indica anche i confini: «Benché questi due ultimi non si fondino sull'esperienza e sulla verità ma sull'invenzione, e in essi sia quindi lecito esagerare come in sogno i caratteri e le situazioni in cui gli uomini vengono a trovarsi, sicché pare che non diano alcun apporto alla conoscenza degli uomini, tuttavia quei caratteri delineati da un Richardson o da un Molière non possono essere stati rievocati, nei loro tratti essenziali che dall'osservazione di ciò che l'uomo fa o non fa» (*AP*, 543; *KGS* VII, 121). Per quanto riguarda il romanzo, questa posizione di Kant forse si afferra meglio se si ricorda che in Germania si adoperava *Staatsroman* come sinonimo di utopia. L'intento di Kant era quello esattamente contrario. Come la scienza, come la morale, anche il comportamento pragmatico non era alla ricerca di nessun «tesoro». Sullo *Staatsroman*, cfr. von Mohl, vol. I, pp. 165-214.

[20] Cfr. Grimm, XXVIII, s.v. *Weltmann*.

[21] Cfr. Kluge, p. 852 (la voce *Weltmann*); e Borinski, p. 18. Inoltre cfr. Kramer, pp. 802, 1316.

la connessione di *Weltmann* al senso «più vasto» di *Weltbürger*, nel Grimm si cita il *Gemeinspruch* di Kant. Dell'uso moderno nel Grimm viene sottolineato il tratto francese (il *Weltmann* è il *sage mondain*; colui che educa il contegno e la condotta di vita secondo il modello francese: «Mann von Welt», «Rechtschaffen», «Weltmann». E anche qui secondo una fonte citata (Sperander 1728) *Weltmann* è affine ad *Hofman*, *Staatsmann* e tutte e tre significano *Politicus*. Questo riferimento al politico si mantiene nel '700 anche se nella seconda metà del secolo il *Weltmann* è frequente più come ideale sociale. Una rivista fondata nel 1782 aveva come titolo: «Der Weltmann. Eine Wochenschrift besonders für vornehme Leser».

Origine peculiare del *Weltmann* è l'ambiguità; egli è «huomo di due faccie»; eppure possiede, al massimo, la capacità di conformarsi alle regole della convivenza sociale. Uomo di mondo o uomo di società sono sinonimi. La dimensione mondana esprime la «conformità» tra «usages», «moeurs», «coutumes», «les cours ordinaires de la multitude» [22]. Naturalmente delle due facce del *Weltmann* una era rivolta al fisico e una alla morale, una al benessere materiale e una a quello spirituale, una al politico e una al sociale. Col «salto» che si dà nel Settecento il tratto politico del *Weltmann* si perde.

Il Krug [23] sottolinea del *Weltmann* il carattere sociale: «Uomo di mondo si definisce colui che ha acquisito un tono e un costume mondano molto raffinato». Non si fa cenno alla dimensione politica, della prudenza, riservata allo *Staatsmann*. Il *Welt haben* è spoliticizzato.

Anche nel Campe [24] il *Weltmann* è un uomo del gran mondo («aus der großen oder feinen Welt»). Egli ha

[22] La rivista «Der Weltmann», più sopra citata, era stampata a Vienna e si rivolgeva alle classi dominanti. Cfr. MARTENS, pp. 125, 130, 150, 341, 370; e *Encyclopédie*, t. X., s.v. *Mondain*, p. 585.

[23] Cfr. KRUG, III, la voce *Politik*, p. 287; IV, la voce *Weltmann*, p. 495.

[24] Cfr. CAMPE, V, le voci *Weltmann* e *Welt*.

pratica del mondo («hat Welt») in quanto possiede «l'arte di vivere del mondo raffinato». In un dizionario del Settecento si dà questa equivalenza di *Weltmann*. «Weltman, homme du monde; du siècle; politique, homme qui fait bien son monde» [25]. L'uomo di mondo è l'uomo secolarizzato, politico, che sa agire. Nella sua figura i tratti politico e galante si richiamano l'uno con l'altro [26]. Nella R 1495 intorno al carattere Kant così li associa: «galant, politisch, *grandezza*» (in italiano nel testo).

L'equivalenza di "politico" e uomo di mondo è così dato nello Zedler, che rinvia per la voce *Weltmann* a *Politicus* e *Secularis*. Politici sono detti gli attori della dottrina della prudenza, i quali promuovono, anche contro la legge — ma questa si dice non è vera prudenza — la propria felicità. Sono detti politici coloro che nella loro condotta (*Ausführung*) seguono la moda nei vestiti e nei discorsi. Come pure, sono detti politici, gli studi attraverso i quali si impara a diventare galanti. Fa parte della politica: la gentilezza, il manierismo, il decoro. Il funzionario di un ufficio viene distinto se è «geistlich» o «weltlich»; questo ultimo è chiamato in Germania *Politicus* o *Weltmann* [27]. Lo stesso discorso si rinviene nel Walch che non contiene la voce *Weltmann* ma usa l'espressione *Politicus* [28].

Il tratto galante costitutito dalla mondanità del politico si rinviene alla voce *Galanterie* e *Hofleben*. La galanteria è *politesse*, un misto di «je ne sais quoi», di ben fare, di maniera di vivere, di buon «judicio». A questo

[25] Cfr. RONDEAU. Borinski sottolinea l'importanza della Galanteria in Gracián (BORINSKI, p. 47).

[26] Cfr. per uomo di mondo nel settecento, OSSOLA (b), IV, pp. 77-89. L'autore riporta un passo di Goldoni a proposito di una pièce intitolata in italiano *L'uomo di mondo* e in francese *L'homme accompli*. In origine Goldoni l'aveva intitolata *Momolo cortesan* intendendo per «cortesan» non tanto una derivazione da *courtisan* ma da *courtoisie* e *courtois*. Per l'articolazione di galante, politico e grandezza, cfr. JANSEN, pp. 52 ss.

[27] Cfr. ZEDLER, XXVIII, p. 1528 e XXXVI, p. 945.

[28] Cfr. WALCH, II, p. 463; I, pp. 1456 e 1989.

proposito va ricordato che per Thomasius *galanterie* e *politesse* sono la stessa cosa [29].

Alla voce *Galant* lo Zedler [30] cita Thomasius e Gracián. La parola, si dice nell'articolo, proviene in Germania dalla Francia ed ha due significati: uno buono e uno cattivo. In senso buono indica un modo decoroso, prudente, gaio, innato o acquisito, nativo o dativo, di comportarsi. Esso riguarda le parole, il parlare, le relazioni, l'abbigliamento. In senso cattivo indica un amore senza costume ed i suoi frutti. I Francesi, continua l'articolo, distinguono *homme galant* e *galant-homme*, il primo in senso cattivo, il secondo buono. L'Accademia francese distingue con uomo galante, un uomo di buone maniere, cortese, che sa conversare; un uomo che sa applicare le sue conoscenze (un uomo che sa lusingare). La gente galante («galante Leute») si distingue secondo se è veramente galante o apparentemente galante. La gente veramente galante è quella assimilabile all'uomo prudente che si mostra secondo le abitudini e le maniere degli uomini di mondo (*Weltleute*). Un uomo apparentemente galante è quello che solo nell'*exterieur* ha costumi piacevoli e non realmente.

Il tratto politico della galanteria, legato alla «cour moderne», è così formulato nell'*Encyclopédie*:

> «In uno stato in cui ognuno è schiavo non c'è g a l a n t e r i a perché gli uomini sono senza libertà e le donne senza guida [empire] .... In un governo in cui uno solo si occupa degli affari di tutti, il cittadino inattivo messo in una situazione che non può cambiare penserà tuttavia a renderla sopportabile. Da questa necessità comune nasce una socialità più vasta: le donne avranno più libertà, gli uomini si faranno l'abitudine a piacere loro; a poco a poco così si verrà a formare un'arte che sarà l'arte della galanteria».

In Francia l'assimilazione di politico e galante si accompagna con quella di decoro. «Decorus» è uguale a

[29] Cfr. THOMASIUS, p. 19 (*Discours*).
[30] Cfr. ZEDLER, X, pp. 78-79.

«galamment ajusté» e richiama, dei costumi cavallereschi, il tratto dell'ornamento, il desiderio di piacere, insieme al combattimento [31]. Nell'*Encyclopédie* si incontra anche l'opposizione tra *philosophe* e *homme du monde* e non a caso l'opposizione riguarda la conversazione, la capacità di dire «un mot qui soit vraiment galant» [32]. Nel Krug invece la stessa opposizione è spiegata con il fatto che la filosofia è «esame della verità» [33]. Nello Zedler *Weltmann* è equivalente a *politicus*; *Weltweiser* a *philosophus* [34].

L'equivalente di politico, galante e uomo di mondo si comprende in un contesto in cui la filosofia politica si definisce come ciò che insegna agli uomini a condursi con prudenza sia che siano alla testa di uno stato sia che siano alla testa di una famiglia. Non a caso dopo Aristotele, i classici politici moderni sono, nella *Encyclopédie*, prima di tutto Jean Bodin e Balthasar Gracián (e gli italiani Traiano Boccalini e Machiavelli) [35]. L'assimilazione di prudenza politica e galante è un *topos* nel linguaggio di Gracián [36]. L'origine spagnolo-francese dei connotati del *Weltmann* è emblematica, anche se, come per la conversazione, i riferimenti sono ancora più ricchi e vanno al di là del nesso Gracián-Thomasius presenti nello Zedler. Come è stato mostrato, nella prima metà del seicento *Politischer Weltmann* indicava una figura legata ai trattati sul comportamento che gravitavano intorno alle traduzioni della *Civil Conversazione* di Stefano Guazzo [37].

Il problema delle determinazioni mondane dell'uomo si pongono, in tutta la loro complessità, nel '500. Nel suo lavoro Jansen fa notare come con Gracián la composizione dell'uomo di mondo, la sua «struttura interna», in parte palesa i tratti dell'*humanitas* e della *urbanitas*, in

[31] Cfr. *Encyclopédie*, VII, s.v. *Galanterie* e *Gent.*
[32] Cfr. *Encyclopédie*, VII, s.v. *Galanterie.*
[33] Cfr. Krug, II, s.v. *Galanterie*, p. 108.
[34] Cfr. Zedler, LIV, pp. 1843 e 1854.
[35] Cfr. *Encyclopédie*, XII, s.v. *Politique.*
[36] Cfr. Jansen, pp. 15-16.
[37] Cfr. Bonfatti, p. 167.

parte della pratica del mondo (*Lebensklugheit*). Quest'ultima, la pratica del mondo, necessita, come sua premessa, dell'*humanitas* e della *urbanitas* [38].

I termini del problema sono gli stessi in Kant, anche se — e naturalmente — con una strumentazione diversa. Anche il filosofo tedesco deve mettere insieme benessere e umanità. Forse si può dire che mentre con Gracián stanno insieme senza possibilità di esito dignità dell'uomo in quanto portatore di *humanitas* e sua miseria in quanto *Weltmann* [39], Kant invece elabora questo esito.

Va sottolineato che entrambi i tipi di uomo pratico sono chiaramente relati ad una formazione costituzionale. Il *Weltmann* di Kant in quanto attore della prudenza non contiene in sé il tratto eroico proprio del politico della prima età moderna (*El Héroe* di Gracián). Separato dalla sfera della politica mondana, esso va a comporre il *debere* virtuoso e più in generale la santità della funzione amministrativa, della tipologia burocratica. Questa dislocazione segnala l'esito della crisi cetuale nell'elaborazione kantiana.

III. *L'uomo pratico*

Nello scritto del '93 «Sopra il detto comune» la prospettiva di filosofia della storia coinvolge, con le parole di Kant, *Weltmann* e *Weltbürger*. Come è noto etica e politica vengono qui delineati secondo la prospettiva di una fede storica nel progresso. Profilati unitariamente, i comportamenti morali e politici sono posti come validi perché originati da uno stesso sviluppo, e obbedienti allo stesso principio della virtù-dovere. Il saggio può essere considerato come uno dei documenti più propri dell'epoca

[38] Cfr. JANSEN, p. 9.

[39] JANSEN, p. 172. Cfr. anche MULAGK, pp. 37, 200, 261 dove si sottolinea una trasformazione dei connotati del politico e la funzionalizzazione della prudenza e della ragione di stato all'agire del singolo. È uomo di mondo chi sa acquisire la sovranità non per natura ma per artificio.

delle ideologie. Secondo le stesse parole di Kant l'idea della coscienza morale sta a fondamento del comportamento.

«Nessuna idea — si dice nel saggio — eleva ed esalta fino all'entusiasmo l'animo umano più di una pura coscienza morale, che venera il dovere sopra ogni altra cosa, che lotta contro gli innumerevoli mali della vita e anche contro i più seducenti suoi allettamenti... Il fatto che l'uomo abbia coscienza di potere questo, perché egli lo deve, rivela in lui una tale profondità di ispirazione divina, che gli fa sentire quasi con un sacro terrore la grandezza e la sublimità della sua vera destinazione» (*SP*, 252; *KGS* VII, 287)[40].

All'inizio del saggio si trovano dei motivi già incontrati negli scritti, consultati, intorno all'antropologia. Innanzitutto il motivo del sapere della scuola e per la scuola e il sapere del mondo e per il mondo. Il rapporto teoria-pratica è il rapporto tra abilità, prudenza e virtù, tra sapere acquisito nella scuola e sua applicazione nel mondo. Esemplificano questo rapporto, dice Kant ironicamente, quei «medici e giureconsulti, che hanno compiuto ottimamente i loro studi, ma che, dovendo dare un consiglio, non sanno come fare». In questo rapporto dice ancora Kant «è tollerabile un ignorante che considera la teoria non necessaria e superflua per la sua pretesa pratica, che non un dotto che esalta la sua teoria e il suo valore per la scuola . . . e, nello stesso tempo, afferma che le cose nella pratica vanno altrimenti; che se dalla scuola si passa al contatto col mondo, ci accorgeremo di aver perseguito vuoti ideali e sogni filosofici» (*SP*, 238; *KGS* VIII, 276).

Non a caso, il rapporto teoria-pratica tocca le professioni e la composizione in esse di tecnica e

[40] L'egemonia del *debere* virtuoso è netta e, si può dire, socializza nel moderno l'antico monoteismo metafisico del sommo bene (Dilthey, citato da Brunner). Cfr. ancora BRUNNER (b) i saggi, *Il problema di una storia sociale europea, Il pensiero storico occidentale, L'epoca delle ideologie.*

relazione sociale. Il sociale (la pratica) è indicatore di un mutamento. A questo riguardo va sottolineato anche il motivo del tutto marginale della galanteria, menzionato da Kant in nota, insieme all'espressione «gnädiger Herr». In effetti Kant rileva una socializzazione del portatore politico della grazia. Come questa espressione, egli scrive, è riservata, per la posizione occupata nello stato, al capo del governo «che procura e distribuisce tutti i beni possibili secondo pubbliche leggi», così «essa è riservata alle graziose signore per la loro posizione sociale congiunta al loro sesso». Il passaggio dallo stato alla società, dallo *Staatsmann* alle *vornehme Frauen* è operato, dice Kant, nel processo di civilizzazione, da quella raffinatezza di costumi chiamata galanteria [41].

È significativo che, secondo Kant, ai nobili (in italiano nel testo) non spetta questo titolo. E quando lo si rivolge ai principi ereditari, lo si fa «par courtoisie» (*SP* 259n; *KGS* VII, 294n). Come si vede pure al margine, i motivi ci sono tutti: mutamento dell'etica cetuale, lo *stato che si fa società e i segnali di un processo di civilizzazione*-mondanizzazione che muta la tipologia di corte in tipologia borghese-burocratica.

In questo scritto, l'uomo pratico è classificato da Kant secondo tre figure: «1) als Privat-, aber doch Geschäftsmann, 2) als Staatsmann, 3) als Weltmann (oder Weltbürger überhaupt)».

[41] A questa trasformazione della «Grazia» va riportata anche la critica di Kant al linguaggio tedesco di cortesia. Nella R 1347 si legge: «L'alterigia tedesca diventa puntigliosa nel differenziare ciò che riguarda l'onore e il rango. Questo si vede nella differenza tra nobili e borghesi, nell'Egli, Voi, Lei [Er, Ihr, Sie]. Vi sono tutta una serie di divisioni e sottodivisioni. Una classe si preoccupa di non essere scambiata con l'altra». Nell'*Antropologia pragmatica,* tra le *Osservazioni sulle formule del linguaggio egoistico* si riporta la distinzione di Er e Sie, di Sua Grazia, Sua Altezza, Sua Eminenza, ecc., alle origini feudali «in cui la dignità regale, andava, attraverso tutta la gerarchia, fino al grado in cui cessa la dignità umana e non resta che l'uomo... l'importante era che non venisse mai meno il grado del rispetto dovuto a chi sta sopra» (*AP*, 551; *KGS* VII, 131). Ladislao Mittner sottolinea che il pronome di cortesia Sie (borghese) si sostituisce al pronome di cortesia Ihr (aristocratico) che «suppone l'ellissi di Ihr e Gnaden» (MITTNER, a, p. 895).

I tre punti di vista vengono trattati in differenti paragrafi: il primo, con riguardo alla morale, *überhaupt*, si riferisce al bene di ogni uomo ed è formulato «in risposta ad alcune obiezioni del professor Garve»; il secondo, con riguardo alla politica, si riferisce al bene dello stato, ed è formulato contro Hobbes; il terzo, con riguardo al punto di vista cosmopolitico (*cosmopolitisch*), ha «di mira il bene della specie umana nel suo complesso e cioè in quanto essa è concepita nel suo tendere progressivo verso il bene nella serie delle generazioni di tutti i tempi futuri». Esso è formulato contro Moses Mendelssohn [42]. Il problema del comportamento morale e politico, del singolo e della specie, è il problema del bene.

L'opposizione anche qui si pone in origine tra *Schulmann* e pratica del mondo non elaborata nel *debere* virtuoso, nella nuova formula del comando. Le tre figure della pratica del mondo; il *Geschäftsmann*, lo *Staatsmann* e il *Weltmann* devono giungere ad un passaggio. Il primo attraverso la morale deve riconsiderare tutto il rapporto tra dignità e felicità. In vista di questo esito, dice Kant, «ist also Jedermann ein Geschäftsmann» (*KGS* VII, 288) [43]. Il secondo attraverso il politico deve considerare la scomposizione che il *Bürger* opera dei ceti e quindi di se stesso: cittadino della città e cittadino dello stato [44]. Il terzo, in vista del bene dell'umanità, deve

[42] Nella traduzione italiana *Weltmann* è dato come «uomo cosmopolitico» (*SP* 240; *KGS* VIII, 277).

[43] Nella traduzione italiana *Geschäftsmann* è dato con «uomo pratico» e quindi non si può avvertire la consonanza di uomo d'affari e uomo pratico.

[44] A questo proposito vale la pena di segnalare la definizione del *Bürger* che si trova nei lavori preparatori al *Gemeinspruch*. «Un *Bürger* è un uomo che nella società ha la sua autonomia legale [rechtliche Selbständigkeit] cioè può essere considerato membro del potere di dare leggi pubbliche generali. Di conseguenza ogni servo [Knecht] è un uomo che come una pianta parassita ha la radice in altri *Bürger*. C'è da chiedersi se colui che è proprietario terriero è *Bürger*, cioè se la qualità di un *Bürger* e perciò di un membro della legislazione pubblica deve precedere la proprietà terriera oppure deve essere fondata solo su questa. Per avere qualcosa di esterno come propria deve esistere già una costituzione borghese [bürgerliche Verfassung]. Questa si fonda solo

trasformare il suo essere mondano, scomposto tra città e stato, nel cittadino del mondo in generale. È questo l'esito del cortigiano.

All'interno del testo kantiano questo paesaggio si può così profilare. Mentre il *Weltmann* di Mendelssohn ignora il progresso, la dimensione morale e di filosofia della storia mediante la quale si legittima la città del mondo cristiano-moderno, il *Weltbürger* di Kant al contrario non solo sanziona la partecipazione alla città, alla pratica del

sulle persone che in rapporto l'una con l'altra si incontrano secondo leggi esterne e perciò bisogna essere prima *Bürger*» (*KGS* XXIII, 3 X, 137). Il *Bürger*, si può commentare, non è figlio della terra, non è dipendente dalle cose e dagli altri uomini, la sua indipendenza è formulabile giuridicamente, in una storia del diritto filosoficamente fondata. In questa storia si comprendono i connotati che Kant attribuisce allo *Staatsbürger* in un profilo immediatamente successivo a quello del *Bürger*. Come è noto la differenza tra i due concetti, annotata da Kant nella stesura del *Gemeinspruch* e ampiamente rilevata, è indicativa di una nuova nascita, di una nuova epoca, di una nuova organizzazione del potere, segnata in Germania dalla centralizzazione del comando. Nel *Gemeinspruch* Kant distingue il *Bürger*, richiamando anche qui l'uso francese, in *citoyen* o *Staatsbürger*, e *bourgeois* o *Stadtbürger* (*SP*, 260; *KGS* VIII, 295). La differenza è posta nel contesto in cui la p a r t e c i p a z i o n e al potere legislativo (pubblico) richiede al *Bürger* la *sibi sufficientia* (una sovranità privata). Nei lavori preparatori al *Gemeinspruch* ecco il profilo che si dà dello *Staatsbürger*: «I proprietari terrieri sono propriamente sudditi [Staatsunterthanen] poiché essi dipendono dalla terra *vitam sustinendo*. Essi però in quanto coltivano tanto quanto necessita per vivere, non sono perciò cittadini [Staatsbürger], quindi non possono concorrere alla comunità [Gemeinwesen]. Solo i grandi proprietari terrieri che hanno molta servitù e che quindi non sono Bürger, possono esserlo e lo sono anche perché il loro superfluo [Überflus] viene comprato da altri che in quanto liberi Bürger non dipendono dalla terra. Bisogna però avere Bürger prima che sudditi [Staatsunterthanen]. Quindi in considerazione della comunità [Gemeinwesen] il *pactum civile* è precedente solo per coloro la cui esistenza non dipende dalla volontà di un altro; di conseguenza chi non gode di una libera esistenza non ha voce in capitolo» (*KGS* XXIII, 3 X, 137). Come vedremo la scomposizione di *Bürger* e *Staatsbürger* va connessa alla nuova struttura della conversazione, alla sua composizione «civile». Muta con la scomposizione delle figure anche la frequentazione sociale (*Umgang*), e non solo l'attore e il suo *status*. La composizione sociale della città non è più la stessa nel momento in cui la determinazione della partecipazione si accentua rispetto al comando. Una volta il tratto civiile della conversazione componeva la dimensione degli attori dello *Staatshof*; esso viene ora circoscritto al costume privato a fronte del quale si dà la dimensione *staatsbürgerlich*.

mondo ma ne profila e determina un ambito nuovo[45]. La pratica è posta infatti all'interno di una formulazione processuale del moderno dove nel t e m p o mutano le relazioni tra partecipazione e sovranità, tra obbedienza e comando, tra interno ed esterno, tra natura e ragione.

A questo proposito va sottolineato che Kant riporta la sfera del *Weltmann*, dell'attore della partecipazione, né al privato, né al politico; né alla morale, né al diritto pubblico, bensì al diritto internazionale. In quest'ambito l'uomo di mondo diventa cittadino del mondo in un passaggio che va dalla *staatsbürgerliche Verfassung* alla *weltbürgerliche Verfassung* o dalla prima ad una condizione giuridica di federazione sulla base appunto del diritto internazionale. La condizione del *Weltbürger* diventa differente e successiva a quella del *Weltmann* così come la condizione dello *Staatsbürger* diventa differente e successiva all'abitante della città (allo *Stadtbürger*)[46].

Come si è già osservato il *Welbürger* è il *Weltmann* ormai conquistato alla dottrina della virtù-dovere, a quel m o d o d i p e n s a r e che vede la specie umana progredire non solo rispetto alla *Kultur* in quanto fine naturale (*Naturwecke*) ma anche rispetto alla morale (*SP*, 275-276; *KGS* VIII, 308-309). Mentre infatti il *Welt-*

[45] A proposito del *Weltbürger* e per sottolinearne il tratto mondano, politico, va ricordata questa annotazione di Pietro Chiodi: «Riprendendo un motivo della "Dottrina trascendentale del metodo" della *Critica della Ragion Pura*, Kant contrappone il significato "scolastico" della filosofia al significato *weltbürgerlich*; solitamente si traduce "cosmico": seguendo un'indicazione di Kant stesso che rende scolasticamente il *weltbürgerlich* con *in senso cosmico*, con la conseguenza, tutt'altro che eccezionale in Kant, di rendere oscuro un concetto della filosofia *weltbürgerliche* con l'uso di un termine proprio della filosofia in senso "scolastico"... Il significato *weltbürgerlich* della filosofia è cosmico nel senso che è cosmo-politico, cioè concernente ciò che interessa *necessariamente* ognuno, quindi l'insieme di tutti gli uomini in quanto si prefiggono la costituzione di quel cosmo politico che è per Kant *lo scopo supremo della destinazione umana*». Cfr. CHIODI, Introduzione agli *Scritti morali*, pp. 9-10.

[46] Crf. WEINACHT, p. 46n.; il saggio di M. Stolleis, *Untertan-Bürger-Staatsbürger. Bemerkungen zur juristischen Terminologie im späten 18. Jahrhundert*, in VIERHAUS, pp. 65-94; KOSTELLECK (c), parte II.

mann è l'uomo che ha pratica del mondo secondo una costrizione soggettiva del comando, il *Weltbürger* è l'uomo che ha pratica del mondo secondo una costrizione oggettiva del comando [47]. Entro questo modo di pensare l'attore della politica non può più convertire il dovere (*Pflicht*) nelle regole di prudenza (*Klugheisregeln*) (*SP*, 276; *KGS* VIII, 309); e come non abbandona un progetto pragmatico o tecnico («pragmatische oder technische Absicht») così non abbandona la veduta morale. Il dovere non è pedanteria (*SP*, 277; *KGS* VIII, 310) [48].

IV. *Il Weltbürger*

1. Quest'articolazione è presente anche nell'*Antropologia Pragmatica* dove (come nel *Gemeinspruch*), il *Weltbürger* in quanto attore della pratica del mondo non è definito solo dall'abilità e dal costume. Certamente ha le sue radici in questo duplice ambito, proviene dallo stesso processo di civilizzazione-socializzazione, è l'uomo dell'abilità che sa rivolgere, come il cortigiano, come l'uomo prudente, la sua abilità verso gli altri uomini; però parimenti si è curvato alle regole della virtù-dovere, al processo filosofico-storico della moralizzazione idealistico-trascendentale e al suo modello di santità [49]. Ha come suo supporto la dottrina del «sommo bene» e la nuova formula del comando [50]. I contesti rilevanti a questo propo-

[47] Il primo si rifà alle regole materiali, il secondo alle leggi formali. Su questo tema per la critica di Hegel a Kant, cfr. C. Cesa, *Tra Moralität e Sittlichkeit*, in Verra. «Il dovere non nega la prudenza ma si dà come "fattore determinante del comportamento"». Cfr. Paton, p. 46 e tutto il cap. IV.

[48] Per i problemi concernenti questa posizione «militante» della razionalizzazione, cfr. Tenenbaum, parte III.

[49] Entro questi motivi Kant distingue e tipologizza i caratteri delle nazioni. Cfr. il saggio di Tonelli (e). Per questo processo e le riflessioni sulla storia, riferite in seguito, cfr. i saggi sulla *Historia magistra vitae*, e *Geschichte und Geschichten* in Koselleck (c).

[50] Al *Weltbürger* sono assimilabili in varia misura le espressioni *Erdbürger, Erdgeschöpfe, Kosmopolit* e *Welt Bekannter*.

sito si rinvengono nella Prefazione al § 2 sull'egoismo [51], in una nota al «carattere del popolo» e, alla fine del lavoro, nell'annotazione A sullo sviluppo civile. Variamente in ogni profilo fa capolino ogni volta un rimando alla dislocazione costituzionale della felicità materiale e del concetto di ben-essere.

Il primo profilo riguarda il gioco messo in scena. Il *Weltbürger* segnala l'esito di un gioco naturale in uno sociale. Dalla scena della *Weltkenntnis* che «contiene una conoscenza estesa delle cose del mondo», del gioco della natura, si passa alla scena del *Welt haben* che in quanto pragmatica «contiene la conoscenza dell'uomo come cittadino del mondo». Qui come sappiamo anche dai *Collegentwürfe* e dalle *Lezioni*, viene richiesta una capacità di amministrazione del gioco storico-costituzionale, un'orchestrazione dell'abilità e della civilizzazione egemonizzati dalla moralità [52].

Secondo il discorso fin qui fatto, Kant ripete la posizione esposta nel *Gemeinspruch* (e nelle *Riflessioni di filosofia morale*). Come l'ambito della dottrina della prudenza ha come suo attore il *Weltmann* così questo ambito elaborato e articolato secondo l'egemonia della virtù-dovere, in questa funzione, ha come suo attore il *Weltbürger*. Va sottolineato che l'ambito della prudenza e quello pragmatico, pur avendo la stessa finalità: il benessere, l'appagamento, la felicità materiale, soggiacciono ad una differenza. Anche all'interno dell'Antropologia questa differenza è riconducibile alla composizione del sommo bene fisico-morale e al rilievo costituzionale della felicità (*AP*, § 88).

Mentre il *Weltmann* ha come fine il ben-essere, il *Weltbürger* unifica, in base alla filosofia della storia, benessere e virtù. Non a caso dopo la «vecchia formula di Brocardo» sulla *salus civitatis* (già richiamata a proposito

[51] Cfr. il discorso fatto intorno alla R 1170.
[52] Cfr. KAULBACH.

delle Riflessioni sulla morale [53], Kant nella stesura della *Antropologia* ricorre alla funzione filosofico-storica del *Kosmopolitismus* (*AP*, 755; *KGS* VII, 331).

Il secondo profilo del *Weltbürger* riguarda più l'attore e delinea l'esitare delle analisi moralistiche, delle costellazioni concettuali manieristiche e della tipologia cortigiana. Esso è dato, come abbiamo detto, alla fine del § 2 dedicato all'egoismo. L'egoismo, scrive Kant, è quel modo di pensare che riconduce tutto il mondo al «caro io». Il pluralismo consiste nel comportarsi e considerarsi invece come semplici *Weltbürger*.

Il *Weltbürger* fa da spartiacque sia tra *Weltkenntnis* e *Welt haben*, sia tra egoismo e pluralismo, sia nella composizione di sovranità e partecipazione. Nella tripartizione dell'egoista in logico, estetico e morale mi sembra che vadano sottolineati i seguenti tratti: l'egoista (logico) non fa parte di quel «gelehrtes Volk» che richiede la libertà di stampa; l'egoista (estetico) «rinuncia al progresso» («Fortschritt zum Besseren»); l'egoista (morale) «riconduce tutti i fini a se stesso», «non riconosce alcun utile all'infuori del proprio» e soprattutto «fa consistere il principio supremo di determinazione del volere soltanto nell'utile e nella propria felicità, non nell'idea del dovere». Tutti e tre i tratti sono l'opposto di ciò che connota il *Weltbürger*.

Nel terzo profilo del *Weltbürger* affiora, con la filosofia della storia, il tratto europeo del mondo moderno. Mediante questa figura Kant distingue, in una nota, il popolo spagnolo che non ha la c u r i o s i t à di conoscere il mondo esterno (connotato, abbiamo visto, proprio del *Weltmann*); e i popoli francesi, inglesi e tedeschi che non solo hanno questa curiosità ma agiscono e si spostano in esso come cittadini del mondo (*AP* 738n; *KGS* VII, 316n).

Infine in un ultimo profilo Kant oppone *Weltbürger*

[53] Cfr. Cap. I, conclusioni.

a *Staatsbürger*. Al *Weltbürger* attiene lo sviluppo della specie e il godimento pulsionale; allo *Staatsbürger* attiene lo sviluppo civile e la capacità di relazione istituzionale (*AP*, 748; *KGS* VII, 325).

2. Se si accosta l'*Antropologia pragmatica* alle *Riflessioni* che sono alla sua base si può pensare con più elementi la funzione che, secondo Kant, assolve la figura del *Weltbürger*. È certamente sintomatico che nel penultimo profilo dell'*Antropologia*, Kant nega proprio alla Spagna dove era stato formulato l'uomo di corte il tratto *Weltbürger*.

Nelle Riflessioni affiora a questo proposito un'opposizione di rilievo che coinvolge Spagna e Germania. Mentre gli Spagnoli, come si è visto, non hanno voglia di trapiantarsi («sich verpflanzen») (*AP* 738; *KGS* VII, 316) i Tedeschi al contrario «verpflanzen sich leicht» (R 1354), si trapiantano facilmente. Mentre lo spagnolo è «nemico di ogni cambiamento», preferisce il fandango, ballare e cantare (R 1497), è in ritardo di secoli nelle scienze ed è ostile ad ogni riforma, fiero di non dover lavorare (*AP* 739; *KGS* VII, 316) il tedesco invece è cosmopolita (*Kosmopolit*) ed ha un buon carattere in quanto riunisce in sé lealtà e spirito domestico («Ehrlichkeit und Hauslichkeit» (*AP*, 740-41; *KGS* VII, 317-18).

La Germania come emblematica del *Weltbürger*, del *Kosmopolit*, in sostanza dell'esitare della civilizzazione europea, è un tratto ripetuto nelle riflessioni e lo si trova anche nelle lezioni.

«I Tedeschi — scrive Kant nella R 898 — hanno lo spirito dell'ordine, della prudenza, della disciplina, della sottomissione conforme alla legge, della ragionevolezza, della modestia, della riservatezza, del consueto, del naturalizzarsi anche nella lingua . . . Noi Tedeschi siamo fatti per proseguire le invenzioni della ragione» (R 898).

«I Tedeschi — scrive ancora Kant — possono ben comandare e ben obbedire mentre gli altri popoli nordici obbediscono da schiavi e comandano da tiranni» (R 1346).

Nella R 1352 è annotato:

«Il tedesco progredisce bene in ciò che riguarda determinati principi e determinate regole; egli non ha né l'arroganza di rendersi libero dalla direzione delle regole e nemmeno il talento per andare avanti senza queste. Impara tutte le lingue e traduce da tutte. Con lui ogni straniero si sente come a casa. La Germania è il paese del cittadino del mondo».

Nella R 1354 già citata si dice:

«I Tedeschi non sono dipendenti dalla loro patria e si trapiantano facilmente ovunque; essi sono cosmopoliti per temperamento... Anche se non hanno molto genio, tuttavia hanno giudizio e sanno utilizzarlo. Non sono accecati dalle novità e sono forti perché costanti. Essi sono fatti per raccogliere e unificare ciò che è buono di tutte le nazioni».

Nell'*Anweisung* si dice: «Il tedesco non è dipendente dalla sua patria ma cerca fortuna in ogni paese, lo si può impiegare molto bene come "Colonist"» (*Anweisung* 117).

Nella R 1497 degli anni '70, infine, Kant dopo aver sottolineato che «i tedeschi accettano nel più alto grado la disciplina e per questo tramite la cultura», delinea l'unità europea in base alla morale.

«Definisco una nazione europea, quando essa accetta la costrizione soltanto conformemente alla legge e quindi la restrizione della libertà tramite una regola valida universalmente. Definisco invece orientali quelle nazioni che vogliono essere sottoposte soltanto alla costrizione del potere» (R 1492, p. 773)[54].

Il processo della storia europea ed il suo esitare nello spirito tedesco è formulato da Kant anche in testi antecedenti e lontani dal «periodo critico». Nelle *Osservazioni*

[54] Come si vede Kant delimita verso l'esterno una struttura sociale specificamente europea, il cui tratto di fondo sta nell'affinità del rapporto comando-obbedienza. A proposito della *Metafisica della storia*, sulle riflessioni 1404, 1435, 1436, 1437, 1439, 1444 si è soffermato K. Borries nel suo lavoro, pp. 57 ss.. Esse sono «feine erkenntnistheoretische Bemerkungen».

sul sentimento del Bello e del Sublime si legge a proposito di tale sviluppo:

«Il tedesco ha un'indole che partecipa dell'inglese e del francese, ma sembra avvicinarsi più al primo, e la sua maggiore affinità col secondo è solo artificiosa, imitata. Nel suo sentire, egli ha una felice mescolanza di sentimento del sublime e di sentimento del bello; e se, quanto al primo, non vale un inglese, e quanto al secondo non vale un francese, li supera però entrambi nella misura in cui in sé li congiunge. Egli si mostra più amabile dell'inglese nella conversazione e, sebbene non porti in società tanta gradevole vivacità e tanto brio quanto il francese, pure vi palesa maggior modestia e maggiore intelligenza ... e mentre congiunge il bello col nobile, nell'avvertire l'uno e l'altro è tanto freddo da occupare la mente in riflessioni sul contegno, sull'ornamento, sull'esteriorità» [55].

3. È chiaro che questo tratto europeo e tedesco suppone una filosofia della storia nella quale si può leggere questo sviluppo e questo esito. La sua organizzazione è così tratteggiata da Kant nella R 1420:

«Tutto ciò che deve essere conservato deve avere una comune direzione; diversi fini devono essere connessi secondo un'idea che quando è intesa dà alle sue opposte forze un esito nel quale esse tutte possono essere unificate. L'unità della storia secondo una tale idea, fa della storia un sistema. I diversi cambiamenti del mondo sono delineati in un tutto. La storia sistematica comincia dalla guerra di Troia. Accanto a questa compaiono storie episodiche di altri popoli e la storia propedeutica dei tempi mitici. Il problema in generale è se c'è qualcosa di sistematico nella storia delle azioni umane. Un'idea le governa tutte, cioè l'idea del diritto» (R 1420).

Si può dire che l'unità dello sviluppo moderno si dà tramite il *Weltbürger* in una storia delineata cosmopoliticamente. Secondo tale tratto le annotazioni kantiane possono essere raggruppate in questa sequenza: «Il prospetto della storia è o cosmografico o biografico o cosmopolitico» (R 1420). «Il metodo filantropico è morale, il meto-

[55] Cfr. *SPr*, 335-336; *KGS* II, 248.

do cosmopolitico è statistico» (R 1435). «La storia dei buoni monarchi, Tito e Marco Aurelio, è solo biografica, poiché essi non hanno reso migliore lo stato» (R 1436). «In astratto, la storia può essere scritta o biograficamente o pubblicisticamente» (R 1437). «Il metodo pubblicistico è o universale e cosmopolita o statutario» (R 1440). «Il metodo pubblicistico considera tutto in rapporto all'idea di un intero [Ganze] e si dà secondo una veduta cosmopolita oppure statistica. Se non è fatto nemmeno nell'ultima veduta, allora è solo biografico» (R 1441).

Nella veduta cosmopolita vanno rilevate la funzione della religione e la storia dello stato. «La religione che è cosmopolita *merita* di essere *rispettata*» (R 1432). In questa veduta infatti muta il significato sociale della religione e al suo interno i rapporti tra antico e nuovo. Nella R 1437 Kant scrive: «Dall'antico testamento non si può imparare niente su ciò che riguarda il governo e la morale. Si trovano biografie e storia della religione. La storia della religione riguarda l'altro mondo e la formazione [Bildung] interna dei costumi, deve essere quindi discussa nella sua (specifica) particolarità». Nella R 1442 si legge: «Per un sistema cosmopolita della storia mondiale. La storia dei dotti come la storia della religione non è la storia dello stato civile [bürgerliche Zustand] quindi non è cosmopolita ma semmai filantropica. Quest'ultima può svolgersi senza cosmopolitismo».

Per ciò che riguarda la storia dello stato nella R 1444 si trova questa annotazione: nella storia dell'Inghilterra di oggi l'assoggettamento dell'America richiama di nuovo la memoria cosmopolita («cosmopolitische Andenken»). In due Riflessioni precedenti è annotato: «Per il piano di una storia universale si richiede sia la natura della costituzione civile e dello stato [die Natur der bürgerlichen und Staatsverfassung]; sia l'idea [die Idee] in quanto essa non può essere compiutamente reale, e precisamente l'idea del diritto non della felicità» (R 1443).

«La storia dello stato deve essere scritta in modo che si veda ciò che il mondo ha avuto di utile da un governo. Le rivoluzioni

della Svizzera, dell'Olanda, dell'Inghilterra sono tra le più importanti *degli ultimi tempi.* Il mutamento della Russia non conduce al benessere del mondo se non in modo indiretto. La storia deve contenere il piano per il miglioramento del mondo, e però non dalle parti al tutto, ma al contrario. A questo fine è utile la filosofia» (R 1438) [56].

[56] Nella R 1497 si trova ancora questo riferimento alla Russia. «I Russi hanno disciplina e cultura della capacità, rimarrebbero là dove sono. I Russi sono finnici, slavi, possono facilmente rassegnarsi alla degradazione. Nessun Point d'honneur». Nelle *Osservazioni sul sentimento del Bello e del Sublime,* Kant non fa cenno del carattere dei Russi. Tonelli spiega il fatto supponendo che Kant fosse «timoroso di criticare qualche suscettibilità nazionale». Kant aveva tenuto corsi per ufficiali russi durante la guerra dei Sette anni. Cfr. TONELLI (c). Per il problema accennato in queste riflessioni, del rapporto tra sistema e storia, rimando al discorso di Koselleck sulla temporalizzazione (KOSELLECK, c).

Capitolo quinto

I. *Conversazione e civiltà europea*

1. Nello svolgersi della ricerca si sono rinvenute le definizioni della pratica del mondo e dei suoi attori. Vediamo ora come Kant profila ciò che segnala in modo eminente la pratica mondana: la conversazione[1].

Si è già sottolineato a più riprese che le prestazioni coltivate dell'abilità tecnica e le relazioni civili della prudenza sono immerse nel processo della morale formulata come idea del comando. Entro questa idea la rappresentazione sociale muta l'articolazione della sua egemonia[2].

[1] Un primo profilo può essere delineato nel raffronto tra il pedante (tedesco) e il frivolo (francese). Infatti, se, come si è visto il pedante non riesce ad utilizzare, nel sociale, il sapere, a sua volta il comportamento frivolo non riesce a valorizzare nel sapere il sociale. Il comportamento nella conversazione, nello stare insieme, nel *cum versari*, invece, connette l'una e l'altra dimensione, coniugando abilità e prudenza ed elaborando il loro insieme nel «salto» dalla prudenza alla virtù, dal *Weltmann* al *Weltbürger*.

[2] Filosoficamente fondato sul progresso il comportamento palesa lo sviluppo del rapporto stato-società che sfugge sia al pedante, sia al frivolo — incapaci di partecipare alla complessità moderna. All'uno è il sapere sganciato dal sociale che impedisce la partecipazione, all'altro è la posizione, speculare, del sociale sganciato dal sapere. I topoi della pratica cortigiana: l'eccesso di conoscenza: la pedanteria, e l'eccesso di grazia: la frivolità vanno riferiti ad una nuova durata. Non a caso, nel saggio del '98 *Se il genere umano sia in costante progresso* si rinvengono sia l'immagine dei «pedanti ignari del mondo», che non conoscono gli uomini come sono (*SP*, 214; KGS VII, 80) sia l'immagine del comportamento frivolo. La prima immagine è connessa ad una produzione del politico separato dalla morale, la seconda, si potrebbe dire, è riferita al risultato di questa separazione: la rivoluzione. Misurando il comportamento, pedante o frivolo, si misura il politico; così come si misura il politico col

Nell'interdipendenza di alto e basso, di sovranità e partecipazione, di valore e utilità, le relazioni umane sono composte secondo nuovi significati. Quello del «gran mondo» [3] segnala in Germania un conflitto sociale tra

moralista politico e col politico morale. Come ha segnalato Michel Foucault (cfr. FOUCAULT) per Kant la rivoluzione non è data dal segno «per cui ciò che era grande tra gli uomini è reso piccolo, o ciò che era piccolo è reso grande» (*SP*, 218; *KGS* VII, 85). Questo è proprio del frivolo e Kant lo riferisce al francese, quasi che nel modo di pensare francese non si comprendesse la rivoluzione, pur praticandola. Ciò che invece è proprio del «gioco» della rivoluzione è la concessione di partecipazione e spettacolo, il «modo di pensare degli spettatori che si rivela pubblicamente». La rivoluzione, scrive Kant, «trova negli spiriti di tutti gli spettatori (che non sono in questo gioco coinvolti) una partecipazione d'aspirazione che rasenta l'entusiasmo» (*SP*, 219; *KGS* VII, 85). Si ricorderà che nell'antropologia *Welt haben* è il punto di vista di chi partecipa al gioco e *Weltkenntnis* è il punto di vista dello spettatore. Il comportamento frivolo è più volte così definito: il frivolo prende per «piccole le cose importanti e per importanti le cose piccole» (*AD*, 295, 349). Kant attribuisce questo comportamento ai francesi. Sono essi che «fanno piccolo il grande e grande e importante il piccolo» (*KGS* XV, 2, 772n.). Il tratto frivolo così definito e riferito ai francesi è appuntato nella R 1497 e 1520. La frivolità è «un'inclinazione dei dotti a rappresentare il piccolo grande e il grande piccolo» (*KGS* XV 2, 880n.). La frivolità dei francesi «prende alla leggera tutto ciò che è importante» (*Anweisung* 111). Nel francese si trova l'opposto del tedesco (*Menschenkunde* 355). Pedante e frivolo sono figure criticate già dal «moralista politico». Il «politico morale» ripercorre questa critica razionalizzando la posizione del moralista politico. Politico morale e moralista politico si rinvengono come è noto in «Appendice» a *Per la pace perpetua* e sono significativi per Kant della diversificazione tra morale e dottrina della prudenza. Qui Kant indica anche la connessione cristiano-moderna del rapporto tra politica e morale, tra prudenza e virtù che si profila dopo la Riforma con il consolidarsi dell'identità moderna rispetto a quella degli antichi. «Il Dio-limite della morale non la cede a Giove (Dio limite della forza) poiché questo è ancora soggetto al fato (e quindi, si potrebbe aggiungere, l'uomo è soggetto alla fortuna), cioè la ragione non è abbastanza illuminata da abbracciare tutta la serie delle cause determinanti, le quali permettono con sicurezza l'effetto buono o cattivo del fare o del non fare degli uomini secondo il meccanismo della natura» (*SP*, 317 ss.; *KGS* VIII, 370 ss.). La dottrina della virtù-dovere del "politico morale" rafforza la capacità di previsione e di responsabilità che determinava il moralista politico nel fronteggiare il dio della forza e nel calcolo del destino e del fortuito. A questo proposito si può dire che il pedante è significativo di una necessità cieca del sapere, nella quale non è possibile prevedere; il frivolo è significativo di una socialità fortuita nella quale, similmente non si dà previsione.

[3] Come è stato accennato il gran mondo è il «ceto dei privilegiati», presente fin dalle prime pagine dell'*Antropologia*. Cfr. la definizione data in *AP* 542; *KGS* VII, 120.

ceti e un bersaglio critico per l'elaborazione di un carattere nazionale[4]. Medium di questo mondo, la conversazione incorporata la pratica mondana e borghese insieme all'artificio nobiliare. *Zivilisation, civilité, Civilisierung, politesse* e *Polizei*[5] ridisegnano, nel modo di pensare, le figure sociali che la *Bildung* cortigiana aveva esportato in Germania. Ora è il *bourgeois-homme* e non l'*homme de cour* che si pone come attore della condotta sociale (*conduite*)[6]. I suoi requisiti sono sempre educazione e proprietà ma assumono un tratto propriamente tedesco e *weltbürgerlich*, quando vengono commisurati alla dimensione costituzionale e sociale dell'accordo tra politica e morale (dovuto alla nuova formula del comando). Questo tratto fa del *Weltmann* una figura di transizione nel mutare idealistico dell'ambito pratico[7]. Abilità, prudenza e virtù che contraddistinguono quest'ambito codificano infatti di n u o v o anche la conversazione.

[4] A questo proposito, cfr. i lavori già citati di ELIAS la voce *Bildung*, a cura di R. VIERHAUS, in *Geschichtliche Grundbegrifte*, vol. I, e il recente lavoro di GIACOMONI.

[5] Per la *civilisation* come ambito nobiliare, cfr. ELIAS (b), *Genesi sociale dell'antitesi civiltà e cultura in Germania.* HORKEIMER-ADORNO (b) annotano che «la Zivilisierung di Kant è civiltà e cortesia mondana» (109n) e fanno di *Zivilisation* un indicatore della trasformazione dello «spirito pubblico». Per le origini e lo sviluppo di questo spirito, cfr. in FEBVRE, *Civiltà: evoluzione di un termine e di un gruppo di idee*, pp. 385 ss; HUIZINGA; BRUNNER (b), p. 100 ss. Per il concetto di civiltà in Italia cfr. RÖMHILD, citato da Brunner. Il controllo del comportamento, con la civiltà e la cortesia mondana, implica formazione, educazione, disciplinamento. Utile a questo riguardo e in riferimento a Kant i rilievi sulla cultura in GADAMER (a), pp. 31 ss.

[6] Su questa esportazione che non può non coinvolgere il modello italiano sono significativi opere ed autori diversi. Cfr. PAULSEN, e G. E. GRIMM, *Literatur und Gelehrtentum*, pp. 346 ss. Tra gli autori va ricordato Gracián nel quale, come è stato notato, si trovano anche giudizi sui caratteri delle nazioni. Il giudizio di Gracián sugli spagnoli ha immagini simili a quelle di Kant. Caratterizza lo spagnolo «l'amour propre, le mépris des autres, l'envie de commander à tous et ne dependre de personne, trancher du don Diegue, et le faire discendre du sang des Gots, vouloir briller par tous, se loüer le premier, parler beaucoup, fort haut et ne dire rien; affecter en toutes choses beaucoup de gravité et de faste». L'Italia è caratterizzata dalla «tromperie» in particolare Napoli e Genova. Cfr. GRACIÁN (a), pp. 254 ss. L'indicazione di Gracián si trova in TONELLI (e).

[7] Cfr. il capitolo sulla «pratica del mondo».

Per il coniugarsi mondano-borghese di prudenza e virtù è emblematico nell'*Antropologia* il § 88, intitolato «Del sommo bene fisico-morale» dove è delineata la struttura interna della conversazione [8]. Nelle tre *Riflessioni* riferite a questo paragrafo non se ne trova traccia. Solo nella R 1108 si accenna, in generale, al motivo che sostanzia l'elaborazione del tema. «Le qualità sociali, si dice, non sono tutte le volte là dove si dà sociale. C'è qui un modo di costringere e di simulare». Nella R 1109 è appuntato: «Del modo liberale di pensare e del tono». Entrambi i motivi interessano la critica al comportamento mondano e di corte: modo di pensare e tono sono essenziali alla conversazione [9].

Per ciò che attiene ad abilità e prudenza sono da citare le lezioni: la *Menschenkunde*, l'*Anweisung* e l'*Antropologia Dohna*. Ogni volta la dimensione pragmatica si dà come codificazione della pratica del mondo e in essa la conversazione come insieme di comportamento e linguaggio, gioco e discorso, uno stare in società, grazie alle massime, abile e prudente (*AD* 286).

I tre parametri, abilità, prudenza e virtù intorno ai quali Kant ragiona la capacità di comando e di partecipazione articolano le implicazioni dei caratteri nazionali eu-

[8] Qui è centrale, ovviamente il riferimento alla *Critica della Ragion pura* che riguarda il sommo bene. A proposito del rapporto tra conversazione, sommo bene, vita buona, va ricordato che secondo l'etimologia latina conversare significa abitare, vivere in società (cfr. SCHELER, p. 108) ed era eguagliato a *Klugheit zu leben* (ZEDLER, VI, p. 1170). Cfr. PATON, p. 32. Per il rilievo costituzionale della morale (e del moderno) da Kant capovolto, cfr. MCILLWAIN, p. 37; e, con riferimento a McIllwain, SCHIERA (i), pp. 9-20.

[9] Nel contrasto del ragionare il tono della conversazione giova più del contenuto. Cfr. *AP*, 703; *KGS* VII, 281. Il tono è significativo della pratica del mondo (R 1081). Nella conversazione si può aver ragione per il contenuto e non per il tono (*Anweisung* 53). È per il tono che la conversazione in Francia è la più perfetta (*AD* 289). «Il buon tono, bon ton, è una certa maniera con cui si parla, e questa è propriamente moda» (*Anweisung* 112). Kant ricorre al tono anche nella disciplina della *Ragion pura* (*CRP*, 572; *KGS* III, 487). Sul modo di pensare, cfr. *Del carattere come modo di pensare*, in *AP*, § 89. Si può dire che nel modo di pensare liberale si sprigiona la virtù; cfr. *AP*, § 12.

ropei. La loro strumentazione segnala che, dalla Francia, a Kant non perviene solo la rivoluzione, ma un costume, una mentalità, una forma del disciplinamento con le sue radici nella società di corte e nell'ethos cetuale (nella morale aristotelica, nell'individuo e nell'organizzazione di potere della prima età moderna). Nella conversazione, si può dire, si rinvengono le prime tracce dell'*Antropologia pragmatica* [10] così come nella filosofia politica di tradizione aristotelica si trovano le prime tracce di una moderna filosofia morale. Con Kant, e in Germania, l'attenzione moderna alla molteplicità dei costumi, al politeismo dei valori, al sapere dell'uomo, da sussumere sotto un nuovo comando, non si risolve in speculazione, accademia, scuola ma viene rivolta verso gli altri uomini, al mondo, al sociale, alla storia. La conversazione come emblematica della mondanità e del moderno è significativa (anche nell'elaborazione kantiana) di costumi e dottrine. La sua modernizzazione, gli spazi che essa esprime rispetto all'individuo, alla casa, alla cosa pubblica, indicano la proposta di rovesciare il segno egemonico dell'etica cetuale e di incorporare il tutto in un nuovo rapporto tra stato e società. Con la modernizzazione operata da Kant, la dottrina della prudenza più che scomparire si obnubila, si disloca nella nuova composizione del *debere* e del sociale. Dalla «compatta unità» di pubblico e privato (Brunner) si riduce nel *savoir vivre* del singolo e nella frequentazione dei privati.

2. Disegnata in più contesti espositivi e riferimenti, la conversazione, negli scritti consultati, è attribuita, omogeneamente, alla struttura costituzionale e sociale francese. I segni della tradizione cavalleresco-cortese, nobiliare e borghese, con un forte accento sullo *status* sociale e l'impoliticità del comportamento sono caratteri

[10] «Ma per conseguire perfettamente il frutto della conversatione, il quale è posto principalmente nella benivolenza altrui, gli conviene non solo conoscere, e apprendere i costumi a lui appartenenti, ma la diversità delle maniere, ch'egli ha a tenere verso gli altri, secondo la differenza loro» (GUAZZO, p. 108).

della Francia. Non mancano, come vedremo, riferimenti all'Italia ma con segno opposto, essendo per Kant l'Italia il paese della politica per eccellenza e non del sociale.

In questa configurazione l'egemonia virtuosa non nega l'integrazione italiano-moderna di costume di corte e civiltà umanistica, del cavaliere cristiano e dell'uomo di corte [11]. Questi tratti però vanno a comporre un comportamento di ceto, a dominanza borghese, nel quale la duplicità dei due stati: quello, dislocato nell'apparenza, delle regole sociali, e quello nascosto, con un forte accento strumentale, della fatica, degli affari, dell'organizzazione del lavoro, è integrato e razionalizzato.

Nella prospettiva del disciplinamento, il topos di questa duplicità risale al Castiglione ma Kant lo utilizza per il tramite della *conduite* [12], dove è più evidente il

[11] «Ciò che l'antica regola della cavalleria chiama dovere del cristiano è ciò che in seguito Kant ha chiamato imperativo categorico». Cfr. in BURCKHARDT, *Der Honnête homme. Das Eliteproblem im 17. Jahrhundert* (p. 366); cfr. anche *Zur Geschichte der politischen Leitworte* (pp. 415-445).

[12] Per la Francia come paese della *conduite*, cfr. RR 1362, 1363, 1492. La condotta di vita pur tenendo insieme nel concreto del costume tratti morali e politici se ne differenzia. Su *conduite* e *Moralität*, nella lezione sull'etica Kant scrive: «Conduite significa maniera dei costumi». Maniera e non metodo. «Ci sono popoli come i Francesi, che hanno dei costumi ma non virtù, e altri che posseggono virtù ma non costumi. La scienza dei costumi non costituisce ancora una dottrina della virtù e la virtù non ancora una moralità» (MENZER, p. 85). Si vedrà nel seguito ancora la relazione dottrinaria e sociale posta da Kant. Per l'equivalenza francese di condotta sociale e morale, cfr. l'*Encyclopédie*, s.v. *Société (Morale)*, vol. XV, pp. 252-258. Tra le voci politiche dell'Enciclopedia, vedi Autorità politica, Città, Cittadino, Commercio, Eloquenza, Governo, Libertà civile, Libertà politica, Potere, Società, Sovrani, Uomo. Cfr. DIDEROT. La *conduite* non è una forma meramente tecnica, abilità; né norma morale. È piuttosto come tipologia di pratica e di pensiero un ordine «istituzionale» che tiene insieme mondo della vita e regola. Ha a che fare col rapporto tra uomo e donna, con la casa, con l'educazione di ceto, e in Francia anche con i funzionari di stato (ai quali Kant in Germania propone la virtù). Su questo concetto di istituzione, cfr. SCHMITT (b), pp. 257 ss. Schmitt riferisce, come è noto, la tipologia all'«importante teoria dell'istituzione di Maurice Hauriou» (Premessa alla II edizione di *Teologia politica*, tr. it., in SCHMITT, b. p. 30). Sulla linea di Schmitt, cfr. GEHLEN (con utili riferimenti a Kant). Rifacendosi, esplicitamente a Hauriou, per il tramite di Schmitt, Gehlen accoglie la

tratto umano-sociale, delle «scienze galanti», che quello politico. Non a caso nel contesto della conversazione, figura di grande rilievo è la donna esclusa e dalla professione e dal politico. Entrambi questi tratti sono esclusi anche dalla conversazione e, come si vedrà, insieme alla loro differenziazione dalla sfera pubblica, statuale, e alla dipendenza dell'argomentazione razionale dal tono, sono significativi di uno scarto conseguente tra conversazione e critica, tra sociale e sapere, tra *status* borghese (privato) e autocomprensione politica [13].

Kant accetta questo contesto, ne indica i limiti, e insiste sul concetto chiave del suo superamento, la virtù-dovere. Le relazioni sociali della sfera privata, domestica, devono essere improntate alla virtù senza irrigidire o minimizzare le dinamiche della civilizzazione. Anzi con la virtù la conversazione adegua la casa a spazi e strutture più moderne. La sfera domestica che si vuole nelle sue relazioni sociali come salotto, come scena conviviale, lontana e indipendente dai conflitti del mercato, segnala che il problema del dominio in quest'ambito mantiene una sua peculiarità. Ciò che è essenziale qui alla pratica mondana non è la norma ma la massima. La virtù-dovere è acquisizione di un equilibrio che delimita la conversazio-

definizione di istituzione come «idea direttrice» della condotta e la riferisce alla *Realrepugnanz* (pp. 429 e 441). Rispetto al «padroneggiamento dell'adesso», l'istituzione è propria della condotta umana (pp. 78 e 394). Gehlen diversifica simbiosi e istituzioni (p. 42), correla «interno» e «istituzioni oggettive» (p. 82). L'istituzione è un comportamento che «sta al posto di quello istintivo»; in essa si intrecciano bisogni individuali e necessità generali e oggettive che l'esistenza pone al sociale (pp. 107 e 200). Il saggio di Hauriou (1925) in Italia è stato pubblicato a cura di W. Cesarini Sforza; cfr. HAURIOU. Su questi temi e il rapporto tra condotta e istituzioni, cfr. i saggi raccolti in SCHELSKY, in part. pp. 33-35; e i rilievi critici di HABERMAS, (d), pp. 136 ss., nonché per il discorso svolto più innanzi e intorno al *Weltmann*, BADY.

[13] Conversare non è immediatamente criticare. Non coincide con la critica morale e politica anche se la presuppone. La regolamentazione della conversazione è un ordinamento concreto che evita una rigida normativizzazione. Anche la proprietà, e la diversità di potere tra uomo e donna sono grandemente ridotti. Sullo statuto e le implicazioni del ben parlare nella storia dello spirito, cfr. in GADAMER (a), *Sensus communis*, pp. 42 ss.

ne in sequenze comportamentali e discorsive, capaci di esprimere e contenere la «vera umanità».

Nell'*Antropologia pragmatica* la conversazione è il primo tratto che Kant rileva del carattere francese. «La nazione francese — egli scrive — si distingue fra tutte per il gusto della conversazione [Conversationsgeschmäck] in cui è maestra ad ogni altra nazione». E soggiunge: «Essa è cortese, specialmente nei confronti degli stranieri in visita, sebbene oggi non sia più di moda: il fare cortigiano [höfisch zu sein]» (*AP* 735; *KGS* VII, 313). Conversazione e cortigiano si correlano l'una con l'altro naturalmente; e naturalmente fa capolino la loro inadeguatezza. Il passo preso da solo prova certamente troppo poco; ma è una spia dei numerosi passi in cui, nelle stesse parole di Kant, la tipologia di corte della prudenza, del mondano, del modo di pensare, del comportamento, del concreto stare in società, dominante in Germania fino a metà settecento, si dà come inadeguato allo "stato" moderno. La rappresentanza di questo stato e la sua complessità naturale-razionale non va più composta e governata tecnicamente, come stato-macchina [14], ma necessita di una argomentazione elaborata che rende trasparente la condotta di tutti i ceti. A questo fine un sistema architettonico della «pratica» non può nascere dalla sfera «simbiotica» della prudenza politica, ma deve far forza sul privato. Da tale veduta la condotta umana si dà nell'interdipendenza di comportamento e coscienza, di intenzione e azione, di interno ed esterno. Nella pratica questa condotta è francese, ma nel pensiero è tedesca. È posta in origine come signoria della prudenza ma come risultato è signoria della virtù, pratica mondana di un uomo nuovo.

[14] Nell'*Antropologia Dohna*, accanto alla distinzione tra dottrina tecnica e pragmatica, entrambe «pratiche» ma la prima attinente all'abilità e la seconda alla prudenza, si riporta l'esempio dell'orologiaio che può essere abile tecnicamente e non essere prudente. «Per governare uomini e macchine, si dice nello stesso passo, occorrono diverse specie di arte» (*AD*, 2, 72). L'esempio dell'orologiaio è riportato anche nella *Menschenkunde* (4) con la differenza tra abilità e prudenza.

Nell'*Anweisung* questo passaggio è chiaro. Si ripete lo stesso giudizio dell'*Antropologia*: la Francia è il paese del gusto della conversazione e, in più, conformemente alla tradizione della letteratura sul comportamento, si riassume, nella conversazione, tutto il disciplinamento richiesto nella relazione sociale. Condotta e uomo sono i due termini dell'analisi di uno stato o di uno stare insieme come estetica, (opera d')arte, accolto e sottoposto alla progettualità del *debere* virtuoso. Mentre nell'estetica comportamentale di corte, almeno in origine, confluivano dimensione culturale (ereditata poi dal salotto) e politica, nel modo di pensare liberale la dimensione estetica (del salotto) è sussunta alla dimensione morale e spoliticizzata. I tratti tramite i quali il gusto struttura anche marginalmente lo stare insieme, la conversazione, segnala ambiti, figure e dottrine del sociale grandemente significativi della composizione di ceto. Il declino o la difficoltà o la trasformazione dell'«importanza sociale» che si può leggere di sfuggita nella figura del *petit-maître*, ad esempio, può essere una traccia non del tutto trascurabile.

Nella trascrizione della lezione così si legge:

«La conversazione (conversation) consiste nelle relazioni [Umgang] tra gli uomini attraverso le quali essi si accettano gradevolmente e reciprocamente. Dal lato morale la Francia è considerata il paese della *conduite*, dei costumi, ma non della virtù; in Francia il decoro è tenuto in così alto grado che degenera in pedanteria .... La lingua ... è la più abile per la conversazione. Un piccolo maestro francese, *petit maître*, deve possedere maniere esteriori e molta conoscenza del mondo e darsi arie come se sapesse tutti i più importanti segreti di stato» (*Anweisung*, pp. 111-112) [15].

Gusto, *conduite*, decoro compongono la conversazione in un modello della condotta moderna non ancora com-

[15] «Ai tempi di Luigi XIV si chiamavano petits maîtres quelli che si davano l'apparenza di avere un grande influsso e di conoscere i più importanti segreti» (*AD*, 349). *Petit-maître* è significativo di una «politesse recherchée», dal latino «bellus homuncio» (cfr. l'articolo *Elegance*, in *Encyclopédie*, vol. V) oppure di *homme galant* opposto a *galant-homme* (Cfr. *Encyclopédie*, s.v. *Galant*, vol. VII).

piuta e unificata nei suoi elementi razionali, che pure stanno alla base della sua formulazione. La delimitazione del modello alla Francia coincide con la tipologia di corte o comunque con un'etica cetuale a dominanza nobiliare già espropriata di rilievo politico. La conversazione in questa tipologia sociale indica un alto livello di costume ma è segnata da un limite (lo stesso che permette una relazione tra Germania e Francia): è una rappresentazione pubblica, esterna senza virtù (*Tugend*), la quale, invece, è tutta tedesca. Questa qualità, la virtù, è dell'uomo privato, cittadino del mondo, ed è ciò che regge, secondo Kant, la tenuta sociale del comportamento il quale, altrimenti, degenera in pedanteria, nell'inadeguatezza di tecnica e società, di estetica e morale.

Va rilevato che l'alternativa tra comportamento pedante e comportamento mondano ritorna e palesa l'insufficienza di una tecnica della prudenza. Non è più la prudenza opposta alla pedanteria ma un tratto di rilievo della prudenza si dà come pedante. Il mero decoro esterno, il controllo dal di fuori, mediante s e g n i , del comportamento, è inadeguato al mondo moderno, senza il s i g n i f i c a t o della virtù e del dovere. La giustificazione delle buone maniere deve passare attraverso il dolore del loro sussistere, così come la soggettività moderna passa attraverso la crisi e la trasformazione dei ceti. Nell'ambito del pragmatico mi pare evidente che il «salto» di cui parla Brunner tra una socializzazione di segno nobiliare e una di segno borghese si consuma nel rapporto tra «conduite» e «virtù».

Anche nell'*Antropologia Dohna* si rinviene questa traccia: «Si può definire la Francia il paese del gusto, in vista però non delle cose, ma della conversazione, nella quale non è necessario alcun cerimoniale. Questo gusto della conversazione richiede un comportamento decoroso tenuto in grande conto e osservato dai Francesi. Per apprendere il tono di questa conversazione è necessario andare in Francia. Gli altri paesi sono a tale riguardo solo degli allievi» (*AD*, 348-49).

Il gusto segnala il costume e in esso i rapporti di dominio. Nella differenza tra gusto rivolto alle cose e gusto rivolto alla conversazione Kant sembra che voglia accentuare il lato morale e sociale dell'«intertenimento». Per questo lato (nel tono, nel gusto della conversazione, nel decoro) passa il processo di disciplinamento della società moderna nel quale il dolore e la fatica vanno occultati (come consigliavano Castiglione e Della Casa), epperò in un comportamento integrato e non nella separazione di interno ed esterno (cerimoniale) [16].

3. L'omogeneità di questo tratto: la conversazione caratterizza i Francesi — non si rileva solo nei contesti citati ma è adoperata come motivo centrale che oppone la Francia agli altri popoli europei. In particolare all'Italia e all'Inghilterra.

Già nella R 1357 Kant aveva scritto, a proposito del carattere dei popoli che Inghilterra, Italia e Francia, insieme all'Olanda erano gli unici paesi in cui un viaggiatore poteva acquisire elementi per la sua *Bildung*. Dell'Olanda non si fa cenno nell'*Antropologia*, ma nella differenza posta tra Italia e Francia la formazione della civiltà europea viene messa a fuoco in un suo tratto specifico. In entrambi i paesi si mostra la forma della socialità che unifica i requisiti della condotta e dell'educazione. Il disciplinamento che sta alla base del processo moderno, della civiltà nobiliare italiana e dell'ordine assolutistico francese è riassunto, secondo la prospettiva di un esito liberale, nell'arte e nel gusto.

Rispetto a quest'esito e nell'ambito pragmatico non va taciuta l'attribuzione della prudenza, che tanta parte aveva nella formazione umanistico-cortigiana, all'italiano; e l'attribuzione della socievolezza, della mondanità che contrassegnava l'*honnêt'homme* (nei confronti del nobile fondiario) al francese.

[16] Cfr. Marcuse (a), pp. 43-85; e di Horkheimer, *Zum Begriff der Vernunft*, cit. da Brunner (b), p. 34n.

Ecco alcuni passi in cui l'attribuzione della conversazione alla Francia, viene ripetuta con toni ancora più marcati. Essi sono stati rinvenuti nell'*Antropologia pragmatica*, nei *Collegentwürfe*, nella *Menschenkunde*, nell'*Anweisung*, nell'*Antropologia Dohna,* nelle *Riflessioni sul carattere dei popoli* e nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime.*

Nell'*Antropologia pragmatica* si dice: «Il Francese eccelle nel gusto della conversazione, l'Italia eccelle nel gusto artistico. ... Come osserva Rousseau, gli italiani conversano in saloni stupendi e dormono in topaie. Le loro *conversazioni* [it.] sono simili ad un mercato di borsa, in cui la padrona di casa fa circolare qualche leccornia fra i numerosi convenuti» (*AP* 739; *KGS* VII, 316). Si ragionerà in seguito sul *lapsus* di Kant riguardo a Rousseau che, come è noto, non si riferisce agli italiani [17]. Per ora preme catalogare gli altri luoghi dell'opposizione per la variazione degli accenti e dei tratti che nel loro insieme possono gettare una luce sulla tipologia di conversazione criticata da Kant e opposta a quella francese. Sembra che Kant, infatti, ignori quasi il percorso che porta la conversazione a caratterizzare la società in Francia e l'intreccio della sua composizione.

Nei *Collegentwürfe* degli anni '80, dopo aver attribuito al carattere italiano il tratto della prudenza, Kant annota: L'italiano ha gusto dell'arte, il francese ha solo gusto della conversazione (R 1520, p. 882). Il gusto è una nota costante della conversazione. Sottolinea l'*Umgang* con le donne o nei conviti. È insostituibile nella dimensione mondana (*gesellig*), per il tono, la galanteria [18]. La mancanza di gusto rende impossibile la conversazione. A questo proposito Kant fa ancora l'esempio degli

[17] Cfr. *Sachliche Erläuterungen*, 317, 9-10, in *KGS* VII, 369 e la nota riportata da A. Guerra, nella traduzione italiana dell'*Antropologia pragmatica* (p. 211).

[18] Per la dimensione del gusto nelle lezioni di antropologia, di grande interesse sono i passi riportati da Otto SCHLAPP.

italiani. «*Conversazioni* [in italiano nel testo]: molto sforzata. (Una specie di borsa, bureau d'Esprit) e nessuna conversazione (conversation); termina con 9» (R 1520, p. 882).

Il tratto diversificante, italiano e francese, della conversazione è ripetuto, in una differenza consolidata, nelle *Lezioni* dove sono adoperate espressioni equivalenti a *conversation* — come è stato esemplificato nell'*Anweisung* (*Umgang* = *Conversation*).

Nella *Menschenkunde* la Francia è definita «il paese della conversazione [Umgang] cioè del comportamento improntato alle buone maniere (la conduite)» (p. 354); mentre l'italiano viene definito dal «gusto per le belle arti» (p. 356). *Conversazione, Umgang* e *Conduite* sono espressioni simili. Nell'*Anweisung*, nel contesto già citato si legge: «La Francia è il paese della conduite» (p. 111). «L'Italia è il paese dello splendore e del gusto artistico» (p. 114). Così anche nell'*Antropologia Dohna* si dice: «In Francia l'uomo comune ha più *conduite*, in Italia più conoscenza dell'arte che in qualunque altro paese» (*AD*, 325). E ancora nella R 1520 si trova, oltre l'opposizione più sopra citata, una variante: «In Francia l'uomo più comune ha più gusto mondano [gesellig]; in Italia più gusto dell'arte» (R 1520, p. 883). Va notato che in questa riflessione è presente una differenza: tra gusto della socialità, del mondano che attiene al francese e piacere della vita pubblica che attiene all'italiano. Questa stessa differenza viene data nell'*Antropologia* come preferenza per il francese della sfera privata e per l'italiano della sfera pubblica. Il che starebbe a sottolineare, anche qui, che il sociale, il mondano della conversazione, che Kant deriva o attribuisce al modello francese, è privato.

In effetti per Kant al carattere nazionale italiano conviene l'arte della politica; a quello francese conviene la dimensione privato-sociale (della *conduite*) spoliticizzata, nella quale il sociale conserva come pratica mondana

il tratto galante ma espelle da sé la forma del politico [19]. Rilevando questi accenti si potrebbe spiegare come Kant accoglie la conversazione dalla Francia.

A differenza del modello originario italiano che suppone la compenetrazione di funzione intellettuale e ruolo politico e quindi uno scenario (corte, chiesa) con forti tinte politiche, la conversazione del modello francese che giunge a Kant, pur essendo legata alla scena di corte, si era sciolta nel sociale e poteva essere accolta ed elaborata in una situazione come quella tedesca dove si dava specificamente non solo la separatezza di funzione intellettuale e ruolo politico, ma anche di dotto e mondo sociale. La conversazione francese poteva insegnare a parlare e a comportarsi nel sociale. La lotta per il potere, l'acquisizione di egemonia si autointendeva nella sua innocenza, come (progresso), comportamento disinvolto, una volta confinato il politico nella prudenza.

Ancora tra le *Riflessioni* sul carattere dei popoli si legge: «L'Italia è il paese dell'astuzia» (R 1344). «Il carattere francese è la disinvoltura (dégagé) . . . L'italiano è molto prudente, politico» (R 1361). «In Francia, fino al ceto più basso è diffusa la *conduite*, in Inghilterra la conoscenza, in Italia la prudenza, in Olanda l'ordine, in Germania l'ospitalità» (R 1363). Al francese è consona la vivacità, all'italiano è consona la vivacità misurata con la prudenza (R 1520).

Nelle *Lezioni* si dice: «L'Italia è il paese degli astuti» (*Menschenkunde*, 356). «L'Italiano comune è più solido, fidato e prudente di un Francese comune. . . . La sua prudenza politica verso gli altri è sempre molto grande per cui, con la politica si conservano in Italia molti, anche se deboli, stati» (*Anweisung* 114-115). «Gli Italiani hanno una grande vivacità, ma rispetto ai Francesi sono guidati più dalla prudenza» (*AD* 351). «In Francia tutti hanno *conduite*; in Italia chiunque è astuto, cioè

[19] Cfr. GADAMER (a), tutto il capitolo sul significato della tradizione umanistica.

ha del *savoir faire*» (*AD* 353). Le due dimensioni stanno insieme non ancora del tutto disgiunte in sfere proprie razionalizzate — così come stanno insieme immersi nel sentimento del bello Italiani e Francesi.

Fin dalle *Osservazioni sul sentimento del Bello e del Sublime* la metafora è conseguente. Agli italiani portatori originari della prudenza politica conviene il bello in quanto «ha in sé qualcosa del sublime» cioè dell'alto, del cielo della politica. «L'animo in questo sentimento è pensieroso ed estatico». Ai francesi, invece, più sociali, conviene un bello con tonalità più basse, *populär*, «allegro e gioioso», espressivo di un gusto «meno toccante»; il francese è «faceto e disinvolto nel conversare [Umgang], e l'espressione "uomo o donna come si deve" ["ein Mann oder eine Dame von guten Ton"] ha un significato comprensibile solo per colui che ha acquistato il gentile sentire di un francese». «La donna in Francia dà il tono a tutte le compagnie e a tutte le conversazioni» (*SPc* 331 ss.; *KGS* II, 243 ss.).

La conversazione riferita alla Francia ha un tratto accentuatamente galante che riduce e nasconde, nella pratica mondana, l'altro connotato della formazione del *Weltmann*, il tratto politico (italiano). Questo carattere si capisce se connesso alla struttura istituzionale e sociale francese. L'organizzazione assolutistica della sovranità se da un lato sottolineava la scelta, la decisione e permeava di questo tratto il sociale, dall'altra riduceva la capacità di scelta ad ambiti che non toccavano e non discutevano il rilievo politico della scelta (il comando). La capacità di scelta diventa così gusto, galanteria, tono. Nel gusto della conversazione, nel suo tono, si rifrange l'opportunità della decisione politica su base istituzionale, la partecipazione compatibile con una sovranità assoluta [20].

[20] Nella R 1497 degli anni '70 Kant così connota la Francia: «Francia. Paese della moda. Gusto. Novità. Volubilità. Spigliatezza. Libertinage (Donne. Nozze). Leggerezza. Galanterie. Conduite. (bon ton). Cortesia senza amicizia (Albergatore rude). Non scomodarsi. Non imbarazzarsi (legato, rigido). Molto spirito, poca disciplina, senza principi. In

4. L'insistenza con cui Kant attribuisce la conversazione alla Francia, senza far cenno esplicito alle fonti italiane, fa pensare alle modalità e alla fortuna con cui si diffuse la tematica della conversazione (e del mondano) con le opere del Castiglione, del Della Casa e del Guazzo, nel modello francese e poi tedesco.

In Francia, dice Magendie, queste opere fissarono nel '500 i tratti essenziali dell'«homme du monde». Nel '600 furono lette molto meno un po' perché le fonti non venivano citate, un po' perché altri intermediari dispensavano, con i loro trattati, dal risalire alle origini, un po'

nessun paese ci sono vecchi più piacevoli (maniere) e più conduite nei ceti bassi. Etourderie (Ogniscienza). Petit maître. Socievole senza essere ospitale. Non curato ma aggraziato». Più sopra si legge: «Il carattere personale dei francesi è piacevole quello nazionale odioso. Spirito delle relazioni sociali. Per lo più nelle Maniere. Popolarità. Vivacità invece di affetto. Ton. Contraddizione. Coquetterie. Galanterie. Etourderie e Frivolité (capriccio). Ostentazione. Presunzione e leggerezza. Malizia. Grande, piccolo, point d'honneur». Nella R 1520 degli anni '80 la Francia ha qualche connotato in più: «Francia: Paese del gusto (conduite). Spigliatezza. Leggerezza. Socialità. Loquacità. Frivolité (Piccolo. Grande). Capriccio, galanterie, point d'honneur (tribunal de point d'honneur), conduite, petit-maitre, coquette (ennui, vapeurs) etourdi. Sconsiderato; ci sono *gli estremi del modo retto di vivere (sottile in vista della convenienza;* prude, prezioso (convenienza pruderie). Mode, imitata da altri, bon ton communicatif anche di dotti e di dame, bureau d'esprit. Gaiezza nei ceti bassi. Vanità. Menar vanto del proprio paese e del re. È personalmente amabile ma per la coscienza nazionale odioso. Maniere disinvolte (air dégagé). (Socievolezza disinvolta). Magnanimo ma non generoso, né ospitale. Non curato. (Tabacco e dolci) ma delicato. Moderato nel godimento. Donna, piacevole senza essere bella e razionale senza essere domestica. Guarda più alle Maniere che al contenuto. Esprit significa Spirito (*Geist*) e ingegno (*Witz*). Bons mots. Ragiona arditamente senza filosofare. Per ogni altra cosa esauriente. Contraddizione nel governo. Polizia. Lettre de cachet non è nascosta secondo *Fort Evêque*. Intolleranza di religione e quindi della libertà di pensiero. Ugonotti (In Grecia non c'è stata disputa). Durezza della giustizia criminale. È bravo, ma senza meccanismo di disciplina (cortese senza affezione), costumato senza virtù, patriottico senza presunzione. (La nazione ha un carattere determinato. Chi ha visto uno conosce tutti)» (R 1520, pp. 881-82). Sull'«*oggettività*» *dei caratteri e dei modelli accolti* da Kant vale il giudizio di TONELLI (e).

Per avviarsi a comprendere le idee elaborate da Kant bisogna riferirsi a qualche precedente che esemplifica la ricerca necessaria ad una futura valutazione storica. Oltre a Hume, Voltaire ed Helvetius, Tonelli cita Gracián (TONELLI, e, p. 131).

perché alcuni connotati avevano perduto d'interesse [21]. Il problema richiederebbe, come è stato detto autorevolmente, un'intera ricerca [22]. Forse non solo per la Francia e comunque a maggior ragione per la Germania.

Tuttavia si può dire in base a ricerche nel frattempo compiute, che se la letteratura sulla vita e il comportamento a corte prende materiale in particolare dai tre autori italiani, la prospettiva della loro utilizzazione (in parte) si sposta. Come dice Luhmann: «Mentre per la letteratura del Rinascimento, era stata in prima linea la funzione politica del Consiglio del principe, con i suoi rischi personali per il consigliere, ora [alla fine del '600], si dà rilievo alle chances di una carriera di corte e la politica diviene un aspetto del farsi valere nel rapporto con i rivali». Cortigiano e funzionario si sdoppiano. La corte ducale d'Urbino ripensata dai *mondains* francesi diventa una delle creazioni più originali della cultura classica europea [23].

Inoltre, va notato con Magendie che, mentre le tematiche italiane del comportamento non andavano al di là della *vie mondaine*, in Francia, invece, s'innestavano nella filosofia morale dell'*honnêt'homme*. Montaigne, autore molto amato nel Settecento e che Kant amava moltissimo, è a questo riguardo esemplare come pure Descartes o Pascal tutti presenti e citati nell'*Antropologia*. Con Montaigne è la morale (e non solo il comportamento) che diviene mondana. Questo tratto diversifica il modello francese da quello italiano [24].

Che Kant stimasse Montaigne è segnalato da Wald e se ne è trovato il riscontro nelle *Lettere*, nelle *Riflessioni*, nella trascrizione delle *Lezioni*. Kant, dice Wald,

[21] Cfr. MAGENDIE, pp. 308 e passim.
[22] Cfr. FRIEDRICH, p. 171.
[23] Cfr. LUHMANN (c), p. 97; e BRUNNER (b), p. 109; L. VON DELFT, p. 154.
[24] Cfr. MAGENDIE, pp. 340, 386 e passim. Cfr. inoltre FRIEDRICH, pp. 167 ss. Per la citazione di Pascal oltre l'*Antropologia*, cfr. *Menschenkunde*, 11 e *Anweisung*, 3.

sosteneva che «nessun metafisico aveva fatto tanto quanto Erasmo e il famoso Montaigne»; egli conosceva a memoria «interi passi degli *Essais*» [25]; nelle sue lettere si trova la richiesta della nuova traduzione tedesca degli *Essais* e nelle *Kleinere Vorlesungen* Montaigne è citato come l'autore che aiuta a formarsi, a pensare e conversare (all'«Unterhaltung») [26]. Inoltre metafore presenti in Montaigne e Charron pervengono a Kant per il tramite di altri autori, per esempio di Fontenelle e Pope [27] — che erano tra i suoi *Lieblingsautoren* (Wald).

Va notato che nei suoi saggi Montaigne si era confrontato con la *Civil Conversazione* di Guazzo [28] e che anche per questa via nella figura dell'*honnêt'homme* si fonde l'ideale mondano del comportamento, elaborato, con differenti accenti egemonici, dai trattatisti italiani, e l'etica della virtù cavalleresco-cortese, propria della Francia, il mondo concepito come socialità cortese [29]. Si capisce quindi che per Kant,

[25] Cfr. REICKE, p. 49; e lettera del 20 settembre 1793, in *KGS* XI, 454. Per le citazioni di Montaigne nelle trascrizioni, cfr. *Menschenkunde*, 11; *Anweisung* 3; *Antropologia Dohna* 76 e R 1482. Per le *Kleinere Vorlesungen,* cfr. *KGS* XXIX 1, 28.

[26] Cfr. FERRARI, pp. 125 e passim.

[27] Per Fontenelle e Pope, cfr. GUERRA (a), pp. 92 e 103n.; e per l'influenza dei moralisti francesi, AUDRA.

[28] Cfr. VILLEY, pp. 439 ss., cit. da MAGENDIE, p. 335.

[29] Cfr. BRUNNER (b), pp. 85, 105 e passim; e il saggio, qui citato, di Burckhardt, *Der Honnête homme*, con cui si riassume il passaggio e la trasformazione di questa figura dal XVII al XVIII secolo. Autore emblematico è qui la Rochefoucault che sceglie di vivere nel mondo, di essere uomo di mondo e di mantenere nello stesso tempo la più grande acutezza spirituale. Ma, continua l'autore, è dopo la guerra tra la Francia di Luigi XIV e la Spagna, che la condotta del *Privatmann*, figura di una società unificata, si afferma sulla condotta di vita di uno strato dirigente che serve lo stato. La tipologia di questa condotta risale ai Romani e si sviluppa «chiaramente nella Francia del XVII secolo e più tardi in tutt'altro modo in Prussia». Nel modello francese si raffigura l'uomo aristocratico che serve il re come centro dello stato. L'uomo del XVIII secolo invece tende a staccarsi da questo centro. Egli è membro di una «société» composta da individui e non da un essere collettivo. Vizi e virtù si danno in una nuova composizione. La società che, nel suo complesso, aveva cercato di fissare nelle forme esteriori il «tono» dell'onestà, scompare. Ciò che rimane, come si è già richiamato, è «il vero honnête homme», il quale ora affronta la crisi con una nuova formulazione del comando. Quella, si può dire, in base alla quale, Kant differenzia dagli altri servitori quello che serve lo stato.

la conversazione attraverso questo tipo ideale di uomo di mondo diventa espressiva del carattere nazionale francese.

Oltre Brunner, va utilizzato a questo proposito Lucien Febvre; *courtois* e *affable*, egli scrive, citando de Callières, diventano *civil* e *honnête*. Questo tratto mondano del comportamento rifluirà poi nel concetto di *Civilisation*[30], segnalatore culturale del comportamento nobiliare. Nella *Civilisation*, a metà Settecento, confluiscono i tratti dell'*honnêt'homme*, della *courtoisie*, delle tecniche comportamentali senza però forza egemonica. Essi si mostrano non a caso come mancanza di virtù. Benveniste retrodatando di dieci anni, rispetto a Febvre, l'apparizione della parola *civilisation* esibisce uno scritto di Mirabeau del 1756 nel quale sono presenti in una definizione i tratti del discorso qui tentato. Questi tratti riguardano i vari indicatori del processo di civilizzazione, tra i quali la metafora moralistica, che perviene a Rousseau e Kant, della maschera, della simulazione della virtù. I tratti sono classici e sono indubbiamente presenti negli autori italiani.

«La civilisation, recita il passo di Mirabeau citato da Benveniste, è l'ingentilimento dei costumi, l'urbanità la cortesia [politesse] e le conoscenze diffuse in modo che le buone maniere [bienséances] siano osservate e sostituiscano leggi particolareggiate; tutto ciò mi dà solo la maschera della virtù e non il suo viso; e la civiltà [civilisation] non fa niente per la società se non le dà i fondamenti e la forma della virtù»[31].

«Si deduce da questi usi, commenta Benveniste, che per Mirabeau, "civilisation" è un processo di quanto fino ad allora si chiamava "police", un atto tendente a rendere l'uomo e la società più "policés", lo sforzo per portare l'uomo ad osservare spontaneamente le regole della buona creanza e per trasformare i costumi della società nel senso di una maggiore urbanità»[32].

A questi costumi, a questo processo Kant rivolge il

30 Cfr. Febvre, p. 393n.

31 Cfr. Benveniste, vol. I, p. 104.

32 Per le indicazioni e i problemi sollevati da Benveniste utile la

comando morale. Il passaggio è centrale non solo perché Kant intende per civilizzazione la cultura della prudenza, civiltà e cortesia mondana, ma anche perché egli oppone, come si è visto, dimensione mondana e dimensione scolastica (R 1482) — una distinzione che risale nel tempo. Ricorrendo a Brunner si nota infatti che la dimensione mondana della cultura cavalleresco-cortese si pone a fronte della scolastica [33]. Inoltre, come si è visto, Kant fa della pratica mondana, equiparata alla formazione cortigiana, un momento di civilizzazione che va nel suo insieme subordinato alla morale (R 1482).

La tipologia di conversazione, in cui è accentuato il tratto galante, arriva in Germania come ideale della *Bildung* cortigiana e assume tratti suoi propri. «Il perfetto uomo di corte» è in opposizione al «perfetto dotto»; ciò che è determinante nella sua formazione è l'acquisizione della *conduite*, il dominio naturale-razionale del sociale [34]. Sulla scia delle trasformazioni del modello francese, il sociale, la pratica del mondo, vengono opposte al politico, alla corte, alla prudenza. Si sottolinea il tratto orizzontale e quindi il significato della partecipazione. *Welt haben* significa dominio non solo dei costumi di corte, ma anche dei costumi del mondo, antropologia. Se ne può fare un riscontro con lo stesso Kant.

voce *Zivilisation* in GRIMM, XXXI, p. 1730; e RIEDEL, *Bürgerliche Gesellschaft*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. II.

[33] L'equivalenza kantiana di civilizzazione e cultura della prudenza è segnalata da AUBENQUE (p. 175) e da HORKHEIMER - ADORNO (b). Per l'opposizione tra mondo e scuola, cfr. il capitolo sul pedante e sul *Weltmann*. Per l'annotazione di Brunner, cfr. il saggio *Il pensiero storico occidentale*, in (b), pp. 64 e passim; inoltre sugli *ordines equestres* religiosi o secolari è utile la consultazione dello ZEDLER, XXXI, s.v. *Ritter*, p. 1764 e *Ritter-Orden*, pp. 1782 ss.

[34] Cfr. PAULSEN, vol. II, pp. 504 ss. Per quanto riguarda la galanteria, tratto acutamente richiamato da Kant, Luhmann dice che nell'epoca di transizione del moderno essa è significativa «di una connessione con le forme universalmente valide della interazione socievole nello strato elevato». Cfr. LUHMANN (a), p. 86. Naturalmente Kant associa queste forme ad un comando in base al quale si distingue il privato. Per le trasformazioni politico-galanti tra il 1690 e i primi decenni del '700, cfr. G. R. GRIMM, pp. 426 ss.

L'acquisizione di tale dominio viene pensata in Germania a più livelli fin dalla traduzione, a metà del cinquecento, del *Cortegiano* da parte di Laurentz Kretze (1560). Questa traduzione «sarà di decisiva importanza per il gusto e la mentalità della società di corte del Seicento» [35]. Del 1679 com'è noto è la traduzione da parte di Lohenstein del *Politico* di Gracián e di qualche anno più tardi le lezioni che Thomasius deriva dal manuale di Gracián sul controllo delle buone maniere. Col rococò tedesco le tematiche della conversazione si potenziano nella *Gesprächskultur*. La conversazione viene opposta «al culto pietistico dell'ineffabile» [36] e quindi celebrata da Johann Elias Schlegel fino a Goethe.

Con Garve, Knigge e Kant la conversazione costituisce il problema delle relazioni di una umanità costumata indipendentemente dalla corte. Kant configura questa umanità nella virtù tedesca; la quale elabora come abbiamo visto l'*usage du monde*, il costume francese. Questa connessione tra virtù tedesca e il tratto filosofico-morale francese indicato da Magendie era stato già rilevato da Nietzsche [37].

A proposito del processo di elaborazione profilato nella virtù tedesca Nietzsche scrive:

«Non si può negare che a partire dalla fine del secolo scorso una corrente di risveglio morale circolò attraverso l'Europa. Allora per la prima volta la virtù ridivenne eloquente; imparò a trovare gli spontanei gesti dell'elevazione e della commozione... Se si ricercano le fonti di questa corrente, si trova da un lato Rousseau, però il Rousseau mitico che ci si era inventati in base all'impressione ricevuta dai suoi scritti — quasi si potrebbe dire di nuovo: dai suoi scritti miticamente interpretati — e in base alle indicazioni che egli stesso diede (— egli e il suo pubblico lavorarono costantemente a creare questa figura ideale). L'altra origine si trova nella resurrezione della romanità stoicamente grande, con la

[35] Cfr. MITTNER (c), p. 569.
[36] Cfr. MITTNER (a), p. 99.
[37] Cfr. NIETZSCHE, vol. II, pp. 225-226. Nietzsche cita ancora Helvetius rispetto al quale Kant fa una valutazione opposta del rapporto tra morale e forza dell'individuo. Cfr. GUERRA (a), p. 95.

quale i Francesi hanno proseguito nel modo più degno il compito del Rinascimento. ... Come questo doppio modello abbia agito sui più deboli vicini, lo si vede particolarmente in Germania che, in seguito al suo nuovo e affatto insolito slancio verso la serietà e la grandezza della volontà e del dominio di sé, finì col meravigliarsi della sua stessa virtù e gettò nel mondo l'idea della "virtù tedesca". ... Il moralismo di Kant da dove proviene? Egli lo fa capire sempre di nuovo: da Rousseau e dalla risuscitata Roma stoica».

Knigge vicino al *populär* è invece «critico» verso l'elaborazione morale kantiana[38]. In effetti in Kant l'ambito dell'*Umgang*, della conversazione, non è definito solo dalla crisi dell'etica cetuale ma dalla trasformazione delle sue funzioni[39]. Sotto la tematica della *Kultivierung* infatti Kant elabora, con una nuova dimensione di alto e basso, il materiale, filosoficamente «stimolante», trattato anche da Knigge. La *Konversation* ne è un tratto emblematico[40]. Come pure va ricordato che alcune concettualizzazioni incontrate, come quella della differenza tra mondo e scuola o tra sfera dell'*Umgang* e sfera dei *Geschäfte*, erano state pensate da Garve[41] che derivava il suo metodo di osservazione filosofico-morale sia dagli inglesi e dagli scozzesi Hume, Smith, Ferguson, sia dai moralisti del XVII secolo Gracián, La Rochefoucault e La Bruyère. Si può dire che per Kant la conversazione segnala la continuità tra stato e società, intellettuali e istituzione in Francia — continuità che era invece un problema in Germania.

Il punto va sottolineato anche per il rilievo che esso acquista sulla diffusione della *Civil Conversazione* in

[38] Cfr. KNIGGE. Per la relazione a Kant, cfr. BONFATTI, p. 185.

[39] In questo contesto va letta la questione di *Welt* e *Menschenkenntnis*. Cfr. KRUG, vol. II, p. 852, la voce *Menschenkenntnis* e il riferimento a Knigge. È da notare che qui le fonti per la conoscenza umana sono le stesse dell'*Antropologia pragmatica*. Anche qui fa capolino l'origine francese (è citata la traduzione di De La Chambre, 1794).

[40] Cfr. la voce *Geselligkeit* a cura di W. HINRICHS, in RITTER (b), vol. III.

[41] Cfr. RIEDEL, voci *Gesellschaft, Gemeinschaft*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. I, p. 819.

Germania. La differenza tra l'assimilazione del modello di conversazione in Francia e Germania si può far risalire alla «società di corte». In Francia la corte diventa *monde*, mentre in Germania la separazione tra intellettuale e società favorisce una comunicazione separata, attraverso il libro [42]. Infatti, attraverso il libro nel Settecento tedesco erano conosciuti sia Castiglione, sia Della Casa, sia Guazzo. Tutti e tre sono citati come voci nello Zedler che però alla voce *Umgang oder Conversation* non li menziona e menziona invece le massime di Gracián, il che rafforza l'importanza del nesso Gracián-Thomasius indicata dal Brunner.

Gracián e Thomasius vengono citati alla voce *Conversation* in un altro celebre dizionario settecentesco, il *Philosophisches Lexicon* di Walch dove continuano però a mancare, come fonti, gli italiani. Probabilmente questo sta a dimostrare che «l'ideale di cultura delineato da Gracián» sostituisce in Germania «quello del gentiluomo cristiano del Castiglione» [43]. Con Christian Thomasius inoltre, come segnala Luhmann [44], la conversazione tende a consolidarsi in un ambito privato ed è in quest'ambito che Kant la proietta mantenendo non a caso, e articolata dalla virtù tedesca, la dimensione «nobile» del *divertissement*.

Naturalmente l'ambito della conversazione, così delineato, è significativo di una trasformazione generale della politica [45] che risale all'opposizione tra mondo e scuola. Non a caso il carattere moderno della conversazione (*Umgang*) era stato sottolineato da Garve in opposizione al concetto di scuola della società (*Gesellschaft*) adoperato da Wolff. *Umgang* per Garve è una categoria di grande rilievo nell'Europa moderna e segnala un'importante pratica di vita dei ceti dirigenti [46].

[42] Cfr. BONFATTI, pp. 82 ss.
[43] Cfr. GADAMER (a), p. 60.
[44] Cfr. LUHMANN (d), p. 142.
[45] Cfr. KOSELLECK (a), p. 41.
[46] Cfr. GARVE (b).

Entro questi frammenti di indagine si è letto il tratto che Kant attribuisce alla "conversazione" italiana. I testi in cui si è rinvenuta la tematica sono, oltre alla R 1520 e all'*Antropologia pragmatica*, già citate, la R 1516 e l'*Antropologia Dohna*. Nei due passi citati la conversazione italiana è descritta a tinte negative ed è equiparata ad un mercato di borsa, al *bureau d'esprit*. Manca, secondo Kant, nel modello italiano, una reale socievolezza, o, paradossalmente si potrebbe dire, una «civil conversazione». Va segnalato comunque che l'equiparazione al *bureau d'esprit* è indicativo dell'accoglimento di un giudizio francese sul modello italiano.

Nella R 1516 si rinviene un accenno alle «italienische Conversationi» (in italiano nel testo) forse usato come equivalente di «Gesellschaft», momento distinto del convito (R 1516, p. 862). Il contesto può sembrare anche diverso da quello dato nella R 1520. Se al primo momento della *Gesellschaft* sono assimilate le «Conversationi» italiane, queste vengono distinte dai festini troppo numerosi dove non si dà conversazione ma una specie di borsa. Nondimeno il giudizio poco lusinghiero sulla conversazione italiana, espresso nell'*Antropologia pragmatica* al passo citato, si trova con questa variante nell'*Antropologia Dohna*: «Come dice Rousseau gli italiani dormono in topaie. Le loro conversazioni . . . si svolgono in alcuni giorni della settimana» (*AD*, 352). Come si è detto l'accenno a Rousseau non chiarifica molto. Nel testo di Rousseau, infatti, non si tratta degli italiani ma degli spagnoli. E se, come sembra, il testo è il *Contratto sociale*, non c'è riferimento alla conversazione [47]. Forse Kant si riferisce in generale in questi passi alla conversazione nell'Italia del '700. Nella R 1520 citata, infatti, il giudizio sulle «Conversationi» segue all'appunto «Bei saloni e brutte camere da letto», svolto nell'*Antropologia* e riferito a Rousseau. In questa riflessione non c'è riferimento al filosofo ginevrino ma subito dopo è appuntata una

[47] Cfr. ROUSSEAU, III, p. 8.

figura propria del Settecento italiano «Cavaliere servente [in italiano nel testo], all'inizio per precauzione. Cicisbeo (Czicisbeo). Bisbigliatore. Conversazione come una specie di borsa». «Czicisbeo» è appuntato anche nella R 1497 degli anni '70 a proposito del carattere italiano, e annotato in questa successione «Intrigo, politique, Cicisbeo», e nel *Danziger Anthropologie-Heft* si dice: «I Cicisbei prima erano custodi, ora sono diventati innamorati» (*KGS* XV 2, 882 n).

Nell'*Antropologia Dohna* dopo l'accenno, riportato, alla conversazione degli italiani si dice: «Cicisbeo, propriamente un bisbigliatore unico nella sua specie» (*AD*, 352). Ancora nell'*Antropologia pragmatica* «cicisbeismo» è definito come «un'affettazione di libertà della donna maritata» (*AP* 729; *KGS* VII, 307). Probabilmente le conversazioni italiane, simili ad un mercato di borsa, che non sono conversazioni e si svolgono in modo stentato, si riferiscono a quelle in cui era coinvolta la figura sociale del "cicisbeo". Così come la figura negativa della padrona di casa italiana va forse riferita ad una tipologia comportamentale femminile dell'Italia settecentesca [48].

5. Il tratto eminentemente sociale che tramite la conversazione ed i suoi equivalenti caratterizza la Francia, emerge anche nell'opposizione tra Francia e Inghilterra. Anzi in tale opposizione fa capolino perfino il motivo, filosofico-storico, della socievole-insocievolezza, legato alle varianti di sviluppo dei due paesi. Questo motivo è presente in particolare nell'*Antropologia pragmatica* e nella R 1520.

La socializzazione del sociale è formulata da Kant, nel processo della civilizzazione, in opposizione allo spirito nobiliare e mercantile. Sull'accoppiamento nobile-mer-

[48] A questo proposito per tutto il contesto degli attori e del carattere di massa della conversazione nel settecento italiano, cfr. VALMAGGI, pp. 70, 89, 92 ss. La conversazione «pubblica» si teneva di sera e avveniva anche nelle chiese (il che stupiva gli stranieri).

cante, una tematica molto discussa come è noto [49], Kant dice di sfuggita la sua. Nei termini dell'*Idea di una storia universale*, (tesi IV), si può sostenere che per lui il costume nobiliare e mercantile è un impedimento a che la società dalla sua genesi «patologica» si trasformi in una totalità morale. Questa insocievolezza che contiene i caratteri della prudenza in quanto rivolge tutto solo al proprio interesse, è tuttavia parte di quell'antagonismo che conduce alla «cultura», al «valore sociale dell'uomo», all'«educazione» tramite il «gusto» e il «modo di pensare». La dimensione della temporalizzazione è qui evidente.

Kant giudica Inghilterra e Francia i popoli «più civili» (*civilisiertest*) e individua nel loro contrasto il *medium* in cui si dà il processo di civilizzazione europeo: l'Inghilterra è significativa del commercio, della *Handels-Sprache*; la Francia è significativa della *Conversations-Sprache* (*AP*, 734; *KGS* VII, 312). A seguito di tale opposizione si rinviene un'annotazione di grosso rilievo nel contesto di questo lavoro, che accentua ancora di più la significatività della conversazione. Kant mette insieme per la loro pretesa egemonica spirito mercantile e spirito nobiliare. Un medesimo tratto li accomuna: l'insocievolezza. «Der Handelsgeist ist überhaupt an sich ungesellig; wie der Adelsgeist» (*AP*, 737; *KGS* VII, 315n). Un indicatore di tale somiglianza sta nella struttura della casa, nel suo spirito non del tutto scomposto in famiglia e professionalità, in privato e pubblico, in società ed economia [50]. Nell'elaborazione dei comportamenti bisogna tenere diversificati gli ambiti domestici, degli affari e dello stato. Lo spirito mercantile e nobiliare non è capace di costituire

[49] Cfr. JANSSENS.

[50] Insieme a questa tematica della casa, Kant fa risalire la differenza tra i due paesi, alla posizione geografica, seguendo in ciò Montesquieu e Hume. Cfr. *KGS* XV 2, 586n. Cfr. su questo il rilievo di BURCKHARDT, sulla vittoria dell'Inghilterra e dell'uomo privato (nota 29). Sull'accostamento di costume nobiliare e commercio, cfr. VOLTAIRE. Nella lettera dedicata al commercio si dice che i nobili inglesi non disdegnano questo mestiere invece «cette coutume ... parait monstreuse à des Allemands entetés des leurs quartiers» (p. 67).

un modello generale adeguato alla temporalizzazione moderna.

«Una c a s a, scrive Kant (così il commerciante chiama il suo ufficio) è separata dall'altra dagli affari, alla stessa stregua che un castello è separato dal resto del mondo da un ponte levatoio, respingendo senza cerimonie ogni relazione amichevole. Queste relazioni potrebbero esistere solo con persone protette dalla stessa c a s a» (*AP* 737; *KGS* VII, 315n).

I *Geschäfte* sono come un ponte levatoio e non a caso, come si vedrà, sono esclusi dalla conversazione. Se, dice Kant, nella casa si tengono separati lavoro e riposo possiamo meglio disporre dell'ambito domestico (R 257). Da una parte si dà la socievolezza della sfera domestica; dall'altra si dà il mercato da cui si genera il nemico (*Feind*).

«Nello scambio mercantile [In Kauf und Verkauf] gli uomini diventano nemici — scrive Kant —. Il compratore disprezza e critica, il venditore fa l'elogio; ognuno dissimula il suo modo di vedere» (R 1184). In relazione al danaro «lo spirito mercantile rivela il suo orgoglio in modi diversi e con toni enfatici diversi. L'inglese dice "Questo uomo vale un milione"; l'Olandese "Quest'uomo ha credito per un milione"; il Francese "Quest'uomo possiede un milione"» (*AP*, 734n; *KGS* VII, 312n). L'universalizzazione del danaro non è però equivalente all'universalizzazione del sociale.

Nel suo modo di pensare, il privato (il borghese, il liberale) si autointende come umanità (R 1208) il cui valore non sta (solo) nella proprietà e nel possesso bensì nella capacità del «cum versari», nella rappresentazione della propria persona, finalizzata e sorretta dal *Vergnügen* e non dai *Geschäfte,* dal galante e non dal politico. Il grande rilievo, in questa sfera, della figura femminile garantisce ed esige un comportamento civile definito, che non sopporta la rozzezza ma nemmeno un'eccessiva moralità e sapere. Entrambi i tratti possono essere ugualmente insocievoli.

All'inglese «ungesellig» (*AD* 354; *KGS* VII, 215), all'insocievolezza dello spirito mercantile e nobiliare si oppone la socievolezza francese, la capacità di conversazione fortemente connotata dalla presenza delle donne. «I Francesi hanno una straordinaria tendenza alla socievolezza» (*AD* 348); «La lingua francese è diventata la lingua universale della conversazione, soprattutto per le donne raffinate» (*AP*, 734; *KGS* VII, 312); «Il Francese è comunicativo non per interesse, ma per un bisogno immediato del suo gusto. Siccome questo gusto riguarda principalmente i rapporti con le donne del gran mondo, la conversazione di tipo femminile [die Damensprache] si è estesa a tutta la società» (*AP* 736; *KGS* VII, 313); le donne sono il simbolo di questa socialità: «La donna in Francia non è per niente domestica ma certamente da nessuna parte così educata» (*Menschenkunde* 354). Anche nella R 1497 è appuntato per il carattere francese «socievolezza senza ospitalità» e per quello inglese: «poco gusto e socievolezza». E nell'*Anweisung* (p. 111) l'insocievolezza inglese è indicata dal fatto che le donne non danno il tono alle compagnie [51]; mentre in Francia danno il tono a tutte le compagnie e a tutte le conversazioni (*SPc*, 331).

Nella R 1520 questo profilo è così dato: «Il gusto della conversazione produce spirito di imitazione. Lo spirito mercantile è opposto alla conversazione. Nel modo di pensare cortigiano con rivalità del borghese, risiede la tendenza ad isolarsi. Clubs politici. Tipo stravagante. Mangiare da soli» (R 1520, p. 883). Qui forse si comprende meglio perché Kant oppone conversazione e spirito mercantile.

Come nella società di corte non si può dare un'ulteriore socializzazione perché gli «appartenenti a questa so-

[51] A proposito dell'insocievolezza inglese e la presenza femminile va ricordato che le donne in Inghilterra erano escluse dai caffé. L'insocievolezza è un indicatore storico e teorico di disciplinamento. Essa induce «l'umanità al giogo morale della società e della legge», cfr. GUERRA (a), p. 96.

cietà sono troppo vicini tra loro e troppo lontani dagli altri» (*AP*, 542; *KGS* VII, 120) e quindi si isolano dai borghesi, così i mercanti si pensano come la classe più alta (*AP*, 737; KGS VII, 315), non partecipano ai clubs e alla conversazione privata. A proposito di clubs politici — annota Kant — la gente comune si socializza ulteriormente «conversa pubblicamente degli affari dello stato poiché crede di aver parte nel governo, e cerca di coltivarsi nei concetti» (*KGS* XV, 883n).

Come si vedrà ancora, in questa ulteriore socializzazione, certamente più complessa di quella riflessa nella dottrina aristotelica, l'opposizione singolare tra nobile e conversazione, tra commercio e conversazione si spiega in riferimento alla sfera dei privati. La conversazione diventa funzione di questa sfera che suppone già il processo di scomposizione della casa e l'inadeguatezza del modello di corte o comunque nobiliare. È significativo peraltro che pur criticando l'egemonia nobiliare e la figura dell'uomo di corte, Kant parla in termini positivi della socializzazione, della costumatezza e del farsi mondo dovuto alla corte [52].

II. *Definizione e ambito della conversazione*

1. Per conversazione Kant adopera più espressioni. Insieme a *conversation* (francese) e a *conversationi* (in italiano) si rinvengono in tedesco espressioni come *Gespräch, Umgang, Unterhaltung, Unterredung* [53]. Inoltre vengono posti come equivalenti socievolezza, *conduite*, gusto, agire prudente, pratica mondana, galanteria.

Anche se ogni tratto conserva il suo accento, tutti

[52] Su Kant e la tradizione «alteuropäisch», cfr. SAAGE. Indicazioni si trovano nel saggio di KOSLOWSKI, in part. pp. 12 ss.

[53] Per *Gespräche,* cfr. *Anweisung* 51; *AD,* 286; per *Umgang,* cfr. *KGS* II, 211 e *Anweisung* 111; per *Unterredung,* cfr. *KGS* VII, 280; per *Unterhaltung,* cfr. *Menschenkunde* 129; *Anweisung* 80; *KGS* VII, 148; per *conduite,* cfr. *AD,* 352.

insieme scandiscono una tipologia sociale, un «mondo», percorso da più trasformazioni. A Kant, come si è visto, sono note sia le «italienische Conversationi» sia quelle francesi; entrambe sono connesse ad un processo di civilizzazione, filosoficamente fondato e retto da una pratica del mondo derivata né solo dal sapere, né solo dalla morale. Il *Welt haben* è capacità di relazione sociale; la civilizzazione non è che lo sviluppo di queste relazioni, una socializzazione del sociale (*Anweisung*, 122) mediante l'istituzionalizzazione dell'idea di uomo e la dinamica della sua rappresentanza al di là del comportamento ecclesiastico o di corte [54]. In questa configurazione conversazione in parte è relazione, *cum versari*, trovarsi insieme, intrattenimento, costume; in parte è discorso, parola, retorica, esposizione [55]. In quanto è significativo di tutti e due i momenti, è gioco.

Kant dà le definizioni in un contesto che ha a che fare con l'apparenza, col *Witz*, con l'illusione, col decoro, con la *politesse* e utilizza immagini e metafore che risalgono ai trattatisti italiani del comportamento. La composizione della *Welt* di cui bisogna aver pratica, la sequenza comportamentale, la problematizzazione della gerarchia sociale, la tipologia dell'ambito conviviale, il tono dell'ar-

[54] Nei dizionari del tempo si traduceva *Conversation* con *Umgang Unterredung, Gesellschaft*; cfr. RONDEAU; e per conversazione, pratica, trattenimento, cfr. KRAMER, alle voci *Gesellschaft, Umgehen, Gespräch* e anche *Unterredung* e *Unterhaltung*. L'equivalenza si trova anche nello ZEDLER dove alla voce *Umgang* è citata, come sua traduzione, *conversation*. Per *conversation* e gli equivalenti tedeschi, cfr. CAMPE, vol. VI, (*Ergänzungen*), p. 226; e Kluge per il quale *Unterhaltung* è l'equivalente di *Konversation* e il suo uso in Germania risale al '600. *Konversieren* appare nel 1464 (KLUGE, s.v. *Konversation*).

[55] Per la conversazione come insieme di costume e discorso si può risalire a Guazzo. «È perché io sia meglio inteso, dico, che nel conversare è necessario l'uso di due cose principali, che sono la lingua, e i costumi, onde a quelle due parti rivolgeremo il nostro pensiero. *Cavaliere*. E perché volete voi ristringermi solamente a queste due? *Ann*. Perché, se voi considerate bene, noi principalmente acquistiamo nelle conversazioni la benivolenza altrui con le maniere del ragionare, e con la qualità dei costumi. Anzi io potrei ad un certo modo, ridurre tutta la conversatione sotto il capo dei costumi» (GUAZZO, p. 73).

gomentazione sono pieni della storia moderna del costume. Nell'*Antropologia pragmatica* (*AP*, 568; *KGS* VII, 148) e così anche nell'*Anweisung* (p. 80), la *conversation* è definita come intrattenimento sociale («gesellige Unterhaltung»)[56]; mentre il cerimoniale è considerato come «altväterisch». Nella *Menschenkunde, conversation* è «Geist der Unterhaltung» (p. 129): lo spirito, la struttura interna dello stare insieme, gusto della socievolezza, della pratica di mondo. Ancora nell'*Anweisung*, in un passo già citato, la definizione ricorda il lavoro di Knigge «Conversation bestheht in dem Umgange der Menschen» e la socievolezza dipende dal tono (p. 111).

Nella sua stretta definizione, lo stile della socievolezza borghese e l'autointendimento del mondo interno non si differenziano soltanto dall'artificio cortigiano, nobiliare, cetuale, ma lo incorporano anche. Il punto dove si incontrano gli stili sociali è l'ideale di una relazione, senza gerarchia cieca, la formulazione di un costume dove l'uomo è sovrano, più forte del fortuito e del prevedibile. Il punto di continuità dei due stili è al tempo stesso anche quello della rottura. Lo si può intravvedere ad esempio nella conversazione come gioco.

In generale Kant distingue la sfera del gioco e quella del lavoro. Per esempio, nell'*Antropologia Dohna, Konversation* è definita come l'insieme di discorso e gioco: «I movimenti degli affetti, quando sono salutari, possono aver luogo nella conversazione. Quest'arte di muovere le emozioni si dà invece in un duplice modo: 1) col discorso e 2) col gioco» (*AD*, 286). Nella R 1516 si legge: «Il lavoro si dà attraverso il suo scopo, invece il gioco è in sé piacevole. Conversazione [Unterhaltung]».

Questo gioco[57] che compone la conversazione (o, come

[56] Questa definizione di conversazione la si ritrova anche dopo Kant. In Binder la *Conversation* è «gesellige Unterhaltung in der guten Gesellschaft» (p. 61).

[57] Su conversazione gioco e lavoro, cfr. *AP* 702; *Anweisung* 52; *AD* 286; RR, 257, 807, 810, 811. Discorsi e giochi rappresentano la «forma

si è visto precedentemente, la pratica mondana) assume a volte tratti che ricordano la disinvoltura, la «facilità» del comportamento di corte.

Come è noto, per il cortigiano è necessario «usar in ogni cosa una certa sprezzatura che nasconda l'arte e dimostri ciò, che si fa e si dice, venir fatto senza fatica e quasi senza pensarvi» [58].

Per il *Weltmann* di Kant si dà nella conversazione la stessa necessità: «Lo stare in società (la conversazione) è un semplice gioco nel quale tutto dev'essere facile e facilmente sopportato» (*AP*, 568-9; *KGS* VII, 148). La conversazione è il gioco, l'arte con cui si mostra che lo stare insieme è facilità, disinvoltura, leggerezza di essere. Kant usa l'espressione tedesca *Leichtigkeit* che traduce quella francese *air dégagé* (R 1361), oppure l'espressione *Ungezwungenheit*, che con la stessa equivalenza francese è più connotata di disciplinamento (*AP*, § 4). Chi non acquista questa leggerezza è pedante perché mostra con la sua meticolosità la fatica (R 257). Ai tedeschi manca, non a caso, l'*air dégagé* (*AD*, 356) [59]

della Civil Conversazione in un convito». Cfr. GUAZZO, l. IV, pp. 255 ss. Kant come si vedrà parla di ragionare e scherzare come momenti essenziali della socialità. Tuttavia l'etica del lavoro, dell'uomo di coscienza, è sempre egemone. Nelle *Lezioni di etica* (MENZER) si legge: «Il gioco è solo una ricreazione dal lavoro pesante. Rimanere, tuttavia, costantemente occupati senza uno scopo è ancora peggio che non essere occupati affatto, perché costituisce per giunta un'occupazione apparente. La gioia più grande dell'uomo è essere l'autore della propria felicità, sentendo di godere ciò che egli stesso si è guadagnato. Senza lavorare l'uomo non può essere mai contento ... Un uomo deve essere laborioso. Una donna può avere soltanto occupazioni. Un'occupazione senza finalità è un'occupazione oziosa nella quale si bada soltanto a divertirsi [um sich zu unterhalten]. Un'occupazione provvista di una finalità è una faccenda [Geschäfte]; una faccenda che implica sforzo è un lavoro. Il lavoro è una incombenza coatta [Zwangsgeschäfte]» (MENZER 200; *Collins* 396).

[58] *Il libro del Cortegiano*, l. I, XXIV in CASTIGLIONE - DELLA CASA - CELLINI. Cfr. D'ANGELO.

[59] Il riferimento della disinvoltura si ritrova nella traduzione francese di B. Gracián, dove si dice che «pour l'ordinaire il faut proceder avec un dégagement cavalier»; GRACIÁN (b), p. 117. Per l'analisi, in Germania di *air* borghese e nobiliare, partendo da una massima di La Rochefoucault, cfr. n. 81.

Naturalmente in Kant l'artificio è molto più ragionato. Nell'apparenza si distingue inganno ed illusione. La dissimulazione deve essere onesta, l'apparenza deve suscitare amore. Tutta una serie di definizioni sul mostrare ciò che è facile e difficile razionalizzano l'invasione del mondo interno. Ma in alcuni punti le definizioni sono uguali. Per il Castiglione «Questa virtù . . . contraria alla affettazione, noi per ora chiamiamo sprezzatura». Kant dice che l'opposto dell'affettazione è la disinvoltura (*air dégagé*) (*AP* § 4).

La *Leichtigkeit* come equivalente di sprezzatura è segnalata anche da Gert Ueding a proposito del lavoro di Knigge[60] e in questo riferimento può essere letta a mio avviso la R 454, intitolata da Kant *Die Leichtigkeit der Aufklärung* che riguarda non a caso il modo di pensare «allargato».

In entrambi i contesti richiamati il problema è sempre quello di produrre una seconda natura, di volerla e di come volerla. Nel primo si opera con una tecnica estetica, con una formula del comando dove domina la maniera; nel secondo con una tecnica trapassata dalla virtù-dovere, con una formula del comando dove domina il metodo. Comunque è costitutivo del comportamento socievole il nascondimento («Leichtigkeit ist nicht Deutlichkeit», R 181) del lavoro e della fatica — sfere non nobili nel mondo cortigiano e cortese —. Dominante nella conversazione è per Kant la virtù declinata come dove-

[60] Cfr. VON KNIGGE, p. 434. La *Leichtigkeit* è tematizzata già nelle *Osservazioni sul sentimento del Bello e del Sublime*. Cfr. le indicazioni in SCHLAPP, pp. 36, 69, 147, 260 e 262. La *Leichtigkeit* è la perfezione in rapporto al soggetto. Gottsched così riporta il senso della *Leichtigkeit*: «In effetti non si vuole vedere troppo sforzo e lavoro nelle belle arti [angenehmen Künsten] poiché un aspetto triste disturba il piacere che queste arti vogliono provocare nello spettatore . . . C'è una disinvoltura [Leichtigkeit] che si può rappresentare come abilità dell'ingegno e abilità pratica . . . C'è anche un'altra disinvoltura che non è tanto un dono di natura quanto un effetto della riflessione e dello studio; essa consiste nel rimuovere con agilità gli ostacoli che si incontrano nell'effettuazione di un lavoro, ed è certamente da preferire in quanto conduce alla perfezione». Cfr. GOTTSCHED, la voce *Leichtigkeit*.

re della disinvoltura. La grazia è ulteriormente mondanizzata e le tracce che conserva dell'etica cetuale divengono indicative della rottura di una durata sociale.

Se si mettono insieme le definizioni raccolte negli altri scritti di antropologia, oltre alle varianze ed equivalenze, si vede con chiarezza questo nascondimento che Kant assimila al costume francese. Nella R 257 che contiene una serie di definizioni sulla *Leichtigkeit* utilizzate nel § 12 dell'*Antropologia* si rinviene a proposito della conversazione una annotazione che ricorda la critica da Kant rivolta sprezzantemente al cortigiano (*AP*, 716; *KGS* VII, 295): «Si rende la conversazione [Umgang] facile con la destrezza e difficile con rigide riverenze» [61]. Nella R 1482 degli anni '70 la stessa definizione dell'*Umgang* è così presente: «La conversazione [Umgang] è un gioco, deve essere facile e facilmente sopportata».

Nella *Menschenkunde* essa è data nel contesto della differenza tra lavoro e gioco: «La conversazione [Umgang] è un vero gioco e non ha nessuno scopo per sè, che possa ripagarci della fatica . . ., ogni relazione sociale deve essere facile; dove la relazione sociale diventa meticolosa . . . non c'è più conversazione [Unterhaltung] ma lavoro» (*Menschenkunde* 50). Va ricordato che per Kant, la meticolosità è uno stato che l'uomo di mondo, la gente di gusto rifugge.

Nell'*Anweisung* la definizione è la stessa dell'*Antropologia*. «Lo stare in società (conversazione) è solo un

[61] «Reverenzia e rispetto si conviene al servitor verso il signore» (*Il libro del Cortegiano,* II, 18). Nella *Critica della Ragion pratica* a questo riguardo Kant introduce il motivo del «rispetto interno»: «Fontenelle dice: A un gran signore, io m'inchino ma il mio spirito non s'inchina. Io posso aggiungere: ad un uomo di umile condizione e del popolo nel quale io vedo una integrità di carattere in un certo grado che non sento in me stesso, il mio spirito s'inchina, ch'io voglia o no, e per quanto io vada con la testa alta per non lasciargli dimenticare la mia superiorità» (*CRPr*, 95; *KGS* V, 77). Nel come ci si sottomette si mostra se lo spirito dell'esecuzione, del servizio, è dovuto ad una «forma esteriore» o ad una «morale interiore» (Brunner-Elias). Cfr. n. 81 del Capitolo I.

gioco dove tutto deve essere facile e facilmente sopportato» (*Anweisung* 80). Nell'*Antropologia Dohna* si dice: «Nelle conversazioni [Umgang] saper sopportare con facilità è una grande completezza . . . Sopportare facilmente si dice *air dégagé*» (AD, 88).

La *Leichtigkeit* (*air dégagé*) è un carattere dei Francesi (R 1161 e 1165), un gioco che struttura anche l'esposizione nella scrittura. Kant fa l'esempio di Voltaire. I suoi scritti, egli dice, sembrano molto facili, ma quando si tenta di imitarli, si vede la loro artificialità. Ciò che appare facile, non è stato facile per Voltaire che avrà impiegato per stenderli molte notti [62].

Il quadro che muta, il salto che traversa la sprezzatura e l'*air dégagé*, può essere così delineato. La facilità (*Leichtigkeit*) con cui bisogna conversare, opposta alla fatica del lavoro, profila un sociale complesso, riprodotto e allargato rispetto alla scena di corte. L'apparenza del fare senza fatica, l'arte del nascondimento, si innesta in un sociale — fabbrica-azienda-professione-divisione del lavoro — che trasforma nobilitazione ed egemonia.

«Metodi, macchine e anche la divisione del lavoro fra diversi operai (lavoro di fabbrica) rendono facile tutto ciò che sarebbe difficile a farsi con le sole mani, senza altri strumenti» (*AP*, § 12; R 257). Kant parla di questa facilità nello stesso passo, prima di parlare della facilità della conversazione quasi per dire che la *Konversation*, la *gesellige Unterhaltung*, la «sprezzatura», la grazia e la disinvoltura, diventano irriferibili all'uomo di corte, nell'ideologia una figura troppo lontana dalla pratica mondana, anche con la mediazione francese dell'*air dégagé* [63].

[62] Cfr. *Menschenkunde* 49; nell'*Antropologia Dohna*, 88, dove viene citato anche Wieland. Del resto questo era «l'ufficio del perfetto Cortegiano, a cui è comandato che nelle sue attioni ponga diligentissima cura, e faccia il tutto con arte, ma in maniera, che l'arte sia nascosta» (GUAZZO, p. 10).

[63] Kant cita in un paragrafo successivo, il 14, J. Swift che nel 1738 aveva pubblicato una «Civile Conversazione». Il titolo completo dell'opera è *A Complete Collection of Genteel and Ingenious Conversation*

Lo stato di corte si è fatto società: la grazia del cortigiano, dell'uomo politico, è divenuta disinvoltura dell'uomo galante. Esemplare, come si è già accennato, è la trasformazione dell'attribuzione del soggetto che ha la grazia. «Gnädig» da titolo signorile, da attributo del signore diventa, per galanteria, titolo delle signore. «Un grazioso signore che non ha denaro, scrive sarcasticamente Kant, è un assurdo, ma una graziosa signora senza danaro è possibile» (*KGS* XX, 141).

Lo sviluppo dei mezzi di facilitazione (*Erleichterungsmittel*) richiede che maniere e stile, metodo e tecnica, moda e macchina siano pervasi da una virtù socializzata, intesa non come abilità, forza meccanica, ma come «forza morale nell'osservanza del proprio dovere» (*AP*, § 12). Per governare, per rendere facile il dominio, è necessaria tecnica più ideologia del soggetto, scienza più fede nella storia, razionalizzazione più consolazione della propria infelicità [64].

2. Come si vede anche nella conversazione si rinviene l'elaborazione degli ambiti pratici e l'egemonia della virtù-dovere. L'origine della conversazione non è certo nascosta da Kant, ma è tutta rappresa nel suo risultato. Il che permette di vedere ciò che nella nuova formula del comando perviene ed esita: la lunga crisi dell'etica cetuale.

Questa crisi può essere osservata dal punto di vista del gusto (della conversazione) che col suo fondamento empirico o razionale mostra la sublimazione della dinamica di potere nella simbioticità di bello e buono. È il gusto, il tono che rendono congrua vita buona e buona società. Della vita buona fa parte anche l'apparenza. Il gusto indica una riproduzione allargata del pensiero («ei-

according to the most Polite mode and method now used at Court and in the best companies of England (1739).

[64] Cfr. *Menschenkunde* 46 ss. e per la valutazione della morale in Kant, cfr. HORKHEIMER (e), pp. 74 ss.

ne erweiterte Denkungsart») (*CG*, § 40, p. 152; *KGS*, V, 295); segnala, come forma di comunicazione sia l'applicazione del sapere, del modo di fare un uso appropriato della facoltà della conoscenza sia il sentimento in quanto «attribuito a ciascuno quasi come un dovere».

Storicamente la conversazione è riferita da Kant al *Bürger*; ma Kant non può pensarla senza corte e senza ceto, senza il modo di pensare cortigiano e senza il processo di socializzazione della corte. Nell'ideale del cortigiano, nella sua educazione, è già contemplata la razionalizzazione del potere e del comportamento. La maniera cortigiana è una forma che connette alto e basso, direzione ed esecuzione, volontà sovrana e vita civile, comando del principe e partecipazione dei ceti. Poiché agli uomini non si manifesta immediatamente il buono e il giusto, l'utile e il bello, è necessaria una dottrina del comportamento che come parte della morale razionalizza le relazioni tra gli uomini in conformità del loro stato (moderno). La razionalizzazione dei valori (buono e giusto, utile e bello) viene dall'alto. Il problema moderno è come riprodurli nel basso, come riabilitare la natura umana [65].

Nel portare avanti il processo di questa razionalizzazione [66], l'intreccio di ragione soggettiva e oggettiva, di ragione strumentale e sostanziale, di stato e religione, Kant trasforma il segno dell'egemonia. Dalla maniera al metodo. Come abbiamo visto lo spirito nobiliare, secondo Kant, si oppone al sociale, alla conversazione (*AP*, 737 n; *KGS* VII, 315n e R 1520) al pari dell'egoismo del cortigiano che si oppone alla virtù del *Weltbürger* (R 1170).

In questa opposizione l'etica di ceto viene ricostruita non tanto nella sua tipologia sociale (società di corte, società di ceto) quanto nella sua incapacità a reggere il

[65] Cfr. il lavoro di Mercier.

[66] Cfr. Schummer; e Habermas (i), dove tra l'altro sono riprese le metafore di «guardare» e «partecipare» con le quali, come si è visto, Kant distingue l'ambito pragmatico e mondano (pp. 28 ss.).

processo del moderno. La necessità di una diversificata tipologia del comportamento è per Kant ineluttabile e configura insieme alternativa e dislocazione della condotta, assimilazione e prospettarsi di una nuova nobilitazione. Questa è prodotta non da una universalità empirica: nobile di nascita, nobile di natura, nobile per una posizione di potere dato per rendita, ma da una universalità razionale del servizio, della partecipazione e del consenso che tutti devono (*CG*, § 19 ss.).

Il modello francese della *conduite*, dei costumi, dell'*Hofstaat* (*AD* 78) è da Kant richiamato per dare il riferimento storico dell'etica di ceto, l'ambito di agibilità del mondano, i suoi connotati. Qui la ragione è una specie di *Hofmeisterin* (*AD* 78) e il gusto della conversazione è il tramite per cui lo stato si è fatto società (in Francia). «Il gusto è nobile ed è analogo alla moralità» (*AD*, 219). Se si riferisce il gusto alla conversazione si capisce che uomo di mondo è sinonimo di uomo di gusto, e aver pratica del mondo significa avere gusto nello «stare insieme», nella frequentazione sociale (*CG*, § 41).

La *Leute von Geschmack* tiene molto alla «sensibilizzazione dei concetti», allo «splendore delle rappresentazioni» (*AP*, § 8). E in effetti l'equiparazione viene da lontano specie se si segue il processo della sfera delle *Vorstellungen*, della *repraesentatio*, del *theatrum mundi*[67].

Si è visto che nel modello francese, alla fine del '600, *civil* è equivalente di *courtois*, la «Manière honnête de converser ensemble» è equivalente di *civilité*[68]. Questi concetti segnano degli spostamenti dell'etica di ceto, di cui Gracián è esemplare. «È con lui, sottolinea Gadamer, che il gusto diventa capacità di assumere l'atteggiamen-

[67] Cfr. Branca (in particolare gli interventi di V. Mathieu, *La sensibilità dell'universale nel Settecento*, pp. 61-84; J. Starobinski, *Le recours aux principes et l'idée de régenération dans l'esthétique*, pp. 129-142 e Hauser, *Le basi spirituali del Manierismo*, pp. 345-356); Barrière, cap. I e II; e Dens.

[68] Cfr. Febvre.

to della scelta e del giudizio di fronte a ciò che concerne le esigenze più urgenti della vita» [69]. Questo profilo del gusto perviene a Kant; «Der Geschmak in der Whal des Umganges» si trova appuntato nelle *Bermerkungen* [70]. E a conferma di ciò si può riportare il programma di indagine del sociale annotato nella R 1188:

«Della conoscenza del gusto e della conoscenza dell'uomo attraverso il suo gusto, il suo contegno, le sue maniere (di scherzare e giocare), il suo tono, il suo modo di impiegare il tempo e di divertirsi, la compagnia [Gesellschaft] che cerca o che ama».

Del resto «*Kritik des Geschmacks* è il termine che Kant impiega per designare la futura *Critica del Giudizio* fino al febbraio-maggio 1789. Questo termine ricorre oltre che nell'epistolario, nel *Nachlass* e nelle *Lezioni*» [71].

Ed ecco nell'*Antropologia*, nelle *Riflessioni* e nelle *Lezioni* alcune equivalenze di gusto e società. «Il gusto è senso sociale» (R 1509, p. 805); è «scelta sociale della sensibilità» (R 1509, p. 826); è indicatore di «costumatezza» non di mera «felicità» (individuale) né già di «eticità» (R 1512, p. 836). È «il potere dell'immaginazione di giudicare socialmente degli oggetti esterni» (*AP*, § 12); è «socievolezza» (*Menschenkunde* 280), l'incrocio di decisione e consenso («Der Geschmack ist daher eigentlich das Vermögen mit Verfall zu wählen»).

Esso è indicatore di una pratica del mondo opposta alla scuola; e la sua funzione risale alla corte: «Oggi il gusto si trova solo a corte» (*Anweisung* 71); «il gusto è più delle corti che delle repubbliche» (R 1512). Forse perciò la conversazione non può essere guidata solo dal gusto — questa dimensione estetica del rapporto società-stato (che il cavalier de la Mère indagava nella sua *De la Conversation*). Nelle repubbliche, in quanto «interesse alla società» il gusto si dà nel coniugarsi di buono e

[69] Cfr. GADAMER (a), p. 59.
[70] Cfr. *Bemerkungen zu den Beobachtungen*, in *KGS,* XX, 75.
[71] Cfr. TONELLI (a), p. 434.

bello dispiegato nel sociale (*Menschenkunde* 280 s.) mediante una nuova formula del comando. Mentre il bello fondava il buono per l'uomo e la società di corte, ora è viceversa. Egemonica, ora e qui, non è l'arte del politico (e il suo comando) formulata dalla dottrina della prudenza, ma la morale.

Lo statuto della civiltà e del suo sinonimo, la conversazione, è stabilito rispetto alla moralità, ad un raccordo razionale di politica e storia, e così come il suo attore è definito rispetto alla virtù-dovere [72]. «Abilità [Geschicklichkeit] e coraggio segnalano storicamente il modo di rapportarsi dei vecchi tempi . . . la virtù e la scienza hanno invece qualcosa di assoluto; la virtù deve essere umana non solo del cittadino o del contadino» (R 1075) [73].

La morale è ciò che sta in alto come il cielo stellato ed è «ciò che solo è in nostro potere» (R 1481 e 1512) [74].

[72] In generale «l'arte di coltivare il gusto . . . non concerne le cose ma i costumi, le maniere, gli usi» («Die Kunst der Cultur des Geschmacks nicht an Sachen, sondern an Sitten, Manieren und Gebrauchen»). Qui *Umgang* è tradotto con commercio (*AP*, 719; *KGS* VII, 297). La partecipazione di tutti ad una «conversazione generale» («allgemeine Unterhaltung») contraddistingue l'abilità (*Geschicklichkeit*) dell'oste che prende il nome di gusto (*AP*, 664; *KGS* VII, 242). Un'esemplificazione invece di mancanza di gusto è la musica da tavola durante un banchetto. Questa è «l'insensatezza più priva di gusto — dice Kant con severità — che l'incontinenza abbia potuto inventare» (*AP*, 703; *KGS* VII, 281). Si comprende in questo contesto come le *Manieren* hanno il loro fondamento nella moralità (*AD* 198, 228) ma in una moralità non del tutto oggettiva perché ancora legata ad una costituzione materiale. «Il fondamento di ciò che piace nell'Apparenza è certo in parte anche oggettivo ma solo in considerazione della sensibilità» (*AD*, 202, 231). Nel parlare dell'utilità, della cultura del gusto Kant mostra i tratti che legano *politesse*, prudenza, uomo di mondo, stato di corte, etc.

[73] La vocazione universale della conversazione, integratrice dei ceti e significativa di civilizzazione, la si ritrova nel Guazzo: «Il viver civilmente non dipende dalla città, ma dalle qualità dell'animo. Così intendo la conversatione civile, non per rispetto solo della città, ma in consideratione de costumi e delle maniere, che la rendono civile. E sì come le leggi e costumi civili sono communicati non solamente alla città, ma alle ville, e castella, e popoli, che le sono sottoposti, così voglio che la civil conversatione appartenga non che agli huomini che vivono nelle città, ma ad ogni altra sorte di persone dovunque si trovino e di quale stato si siano» (Guazzo, p. 30b).

[74] Nella R 1482 è significativo che la dimensione dell'alto viene

Con essa acquistano un senso progressivo le «leggi di finezza umana» che altrimenti possono sembrare insignificanti. Mentre al contrario «tutto ciò che favorisce i rapporti sociali e non consiste che di massime e di maniere garbate è sempre un rivestimento che giova alla virtù» (*AP*, 703-4; *KGS* VII, 282).

Con la morale come ordine dall'alto si può co-stringere e disciplinare tutto il resto, il desiderio e i bisogni, il decoro e il sapere, la felicità e il fortuito, il gusto, l'insieme dei tratti che compongono la struttura interna del potere ma non sono al suo fondamento (R 1187).

Nel sociale, codificata secondo questa subordinazione, la conversazione può veicolare la nuova formula del comando. Il sommo bene fisico-morale ha in essa un'eco fortissima che si estende a tutto il gioco della pratica mondana. «Ciò che deve guidare la conversazione [Conversation] — dice Kant nel § 88 dell'*Antropologia* — non è soltanto un gusto sociale [più vicino al modo di pensare cortigiano], ma anche princìpi che devono servire da condizione restrittiva della libertà nello scambio dei propri pensieri con gli altri» (*AP*, 701; *KGS* VII, 279). La trasformazione della *Hofdenkungsart* nella *liberale Denkungsart* riguarda la g u i d a e l'onestà dello stare insieme [75].

La conversazione prospetta ora una socializzazione che intensifica e traversa i nuovi rapporti tra interno ed esterno, tra comportamento e coscienza. Essa è tratteggiata pur sempre dal gusto, dalla cultura e dalle maniere ma anche dai princìpi, dal dovere e dalla morale (*AP*, 700;

connessa alla coscienza. «La facoltà della coscienza è ciò che è più alto» (p. 663). La metafora dell'alto è connessa con le regole. Nell'*Antropologia Dohna* si dice che l'intelletto sta in alto rispetto alla sensibilità perché prescrive regole. In questa metafora la relazione tra intelletto e sensibilità è data da Kant con un forte accento politico: l'Intelletto è come il principe, la sensibilità come il popolo. Come il popolo può stare senza principe così la sensibilità può stare senza intelletto; ma mai l'intelletto senza sensibilità (*AD*, 85).

[75] Già nelle *Osservazioni* è definito uomo retto (*rechtschaffen*) colui che è virtuoso secondo principi (*KGS* II, 218; tr. it., 304).

KGS VII, 978). I primi tratti sono indicativi del ben-essere (*Wohlleben*), i secondi dalla virtù (*Tugend*). Pur stando insieme, non vanno confusi[76].

«Le due specie di bene, il fisico e il morale, non possono essere mescolate, perché si neutralizzerebbero e non concorrerebbero al fine della vera felicità; viceversa la lotta reciproca tra l'inclinazione al benessere e l'inclinazione alla virtù e la limitazione del principio del primo mediante quello della seconda costituiscono nel loro concorso il fine generale dell'uomo retto» (AP 699; *KGS* VII 277).

Ciò che tiene insieme bene fisico e bene morale, benessere e virtù è il modo di pensare (*Denkungsart*), l'umanità nelle relazioni sociali (*Umgang*). È questo il modo di pensare liberale e non cortigiano. L'uomo di corte, il figlio della terra, il *Weltmann*, in quanto opposto al *Weltbürger* pensa che la virtù, l'umanità è in rapporto di conseguenza ad un certo grado del benessere; l'attore, invece, del modo di pensare liberale ritiene che l'umanità dipende dalla forma del rapporto, da c o m e l'inclinazione al benessere viene delimitata dalla legge della virtù.

3. Il criterio dei princìpi che soccorrono il gusto nella g u i d a della conversazione e parimenti la forma del rapporto, la legge a cui è sottoposto il benessere, palesano il loro significato sociale nell'analisi e nella ricostruzione dell'ambito pragmatico, mondano, e dei suoi attori. Sono privati che nella conversazione si relazionano piacevolmente e liberamente. La libertà dalla sfera pubblica assolutistico-nobiliare, e di origine feudale, e dalla sfera del lavoro articola il godimento e la piacevolezza dell'*Umgang*. Questa dimensione è esemplificata da Kant più volte a proposito della casa, del comportamento a tavola, del rapporto tra uomo e donna, del *savoir vivre*.

Il rilievo costituzionale e sociale emerge in questi am-

[76] Il sommo bene fisico per Kant è costituito dall'amore per la vita e dall'amore sessuale, e il più grande piacere sensibile sta nel «riposo dopo il lavoro» (§ 87). Per l'osservazione di Kant «moralista della virtù» ma non sordo alla dimensione mondana, cfr. GUERRA (a), p. 104.

biti non soltanto in quanto la conversazione specifica la pratica del mondo come pratica di gruppi socialmente determinati, ma soprattutto in quanto descrive e misura spazi sociali e condotte umane attraversati dalla differenziazione delle sfere di pubblico e privato che si danno ormai fuori dall'organizzazione della casa nel suo complesso. Per un verso la conversazione è significativa dei luoghi in cui si danno i comportamenti (della pratica del mondo); per un altro è significativa di una stratificazione sociale (di un mondo).

Spazi e stratificazione sociale, ambito pragmatico e condotta di ceto si rilevano per la forma che assume il conversare, per il codice che in quella si articola e il comportamento sociale delineato. Elaborando il modello francese Kant pensa la conversazione come sfera comunicativa e comportamentale separata non solo dai *Geschäfte*, come è stato riferito, ma anche dallo *Staat*. Storicamente questo tratto ha un suo rilievo in quanto la conversazione era stata programmata nel '600 francese come sfera propria, accanto a quella dell'«Estat» e degli «Affaires». E in Germania Garve aveva distinto una sfera attinente alla corte, alla famiglia, ai caffé, ai clubs e una altra ai *Geschäfte*[77].

Forse si può sostenere che mentre nel modello italiano si accentua di più la differenza dalla sfera del lavoro, nel modello francese invece si accentua la differenza dalla sfera dello stato. I materiali di Kant presentano comunque i seguenti motivi.

Nell'*Antropologia* gli attori che conversano a tavola, per quanto siano numerosi sono definiti «società di privati» (*Privatgesellschaft*). La loro conversazione non attiene alla società civile la quale soltanto «è in generale e idealmente pubblica» (*AP*, 701; *KGS* VII 279). Per società civile Kant adopera l'espressione «staasbürgerliche

[77] Il programma di una conversazione così profilata si rinviene in BALZAC, 2, p. 435. Per Garve, cfr. RIEDEL, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, voci *Gesellschaft, Gemeinschaft*, p. 820.

Gesellschaft» che veniva adoperato anche per indicare una società di corte o una società di ceto [78].

A differenza di quelle società la conversazione non attiene alla sfera *staatsbürgerlich* così come a questa sfera non attiene il *savoir vivre* o l'*Uppigkeit*. Si dà un'opposizione tra *Privat* e *Staatsbürger*. L'attività, la pratica mondana, rivolta al godimento espelle da sé lo *Staatsbürger*. L'attore simbiotico della dottrina della prudenza, l'«huomo dalle due faccie», politico e galante, è attraversato da un processo di destrutturazione morale (la scomposizione di pubblico e privato, di stato e società, di politico ed economico, di comando ed obbedienza). Il comando formulato dal politico (prudente) muta. «La prudenza è la capacità di scegliere i mezzi migliori per raggiungere la felicità, dice Kant. La felicità, però è il godimento di tutte le inclinazioni. Per poter scegliere pienamente bisogna essere liberi» (*AD*, 266).

La dimensione *staatsbürgerlich* è la condizione di questa scelta; quella dell'*Umgang* è il suo accadimento, relazione, sociale. Il *savoir vivre* fa parte dell'*Umgang*. L'espressione «er weiß zu leben», scrive Kant, significa l'abilità (*Geschicklichkeit*) nella scelta dei piaceri mondani (*AP*, 671; *KGS* VII, 250). Questa dimensione non si addice allo *Staatsbürger*. A lui non compete per ciò che attiene l'ambito pubblico un comportamento che ha come fine la felicità, il benessere, il lusso. Tutto ciò è delimitato alla vita privata della casa («häusliche Leben») e Kant esemplifica anche gli eventi nei quali l'utilità e non il valore è dominante: feste, nozze, funerali fino al «Ton des gemeinen Umgangs» (AP, 671; *KGS* VII, 250).

La conversazione come congrua alla sfera privata si trova anche nella R 1516 degli anni '80. Essa, anche in questa riflessione, che contiene materiale da Kant elaborato nel § 88, rispetto all'attore, è significativa del *Bürger* non in quanto «cittadino dello stato», ma in

[78] Per l'uso di *staatsbürgerliche Gesellschaft*, cfr. WEINACHT, p. 46n.

quanto uomo (di mondo) privato; e, rispetto alla scena, tipologizza la casa nella sua scomposizione *bourgeois*: famiglia e professione. La posizione annotata è la seguente: «Della società: 1) Società civile (publique); società domestica (privata) o delle relazioni sociali [Umgang]». Nella prima domina il vantaggio, nella seconda la conversazione (*Unterhaltung*); e qui Kant appunta: «Interesse e gusto, affari e gioco»[79]. Nella società domestica, nella sfera della famiglia, scrive ancora Kant, si dà un gioco di apparenza e fatto (si potrebbe dire di simulazione e dissimulazione). Secondo le apparenze la conversazione si dà per intrattenere gli altri ma nei fatti è per il proprio divertimento («Egoismus des Umganges»). La conversazione è «gioco degli affetti senza passione». Nella *bürgerliche Gesellschaft*, nella sfera degli affari domina lo scopo particolare (*Privatabsicht*) che tramite gli altri scopi particolari è condotto al bene universale.

La riduzione a relazione privata della conversazione, parimenti alla riduzione della prudenza politica alla prudenza monastica, emerge anche a proposito del rapporto tra uomo e donna: «La conversazione tra i due sessi o si tiene nel modo migliore, o non è piacevole . . . Nel discorso non bisogna trattare di cose importanti altrimenti le donne non possono prendervi parte, e del resto se gli uomini restano tra di loro c'è sempre in qualche modo una specie di rozzezza». Naturalmente per Kant il tono della conversazione (*Conversationston*) è in Francia il più perfetto. I Francesi sono stati i primi ad aver socializzato tramite la donna (R 1516, p. 862-63).

Questo tratto privato con l'esemplificazione del comportamento «in società» tra i due sessi è riportato anche nell'*Antropologia Dohna*. «La conversazione, si dice, deve essere non un *Geschäft* ma un *Naturspiel* o qualcosa

[79] La differenza tra società domestica e società civile tramite la sfera della conversazione è carica di un processo che segna nel profondo, a più livelli e secondo più parametri, l'articolazione degli ambiti pratici e in questi la codificazione del comportamento. Per l'origine francese di questo processo, cfr. STROZETZKI.

di simile, "altrimenti" le donne non vi prendono parte» e del resto la loro presenza è necessaria per frenare le pretese maschili e perché nel sociale non domini una certa rozzezza (*AD*, 286-287).

Come si vede in questi esempi la divisione di sfera pubblica e sfera domestica, sfera dei *Geschäfte* e sfera dell'*Umgang*, è estremamente significativa. Segnala che il modello di conversazione e di società di corte, derivato dalla Francia, non conserva alcun tratto politico (del cortigiano o comunque del modello di comportamento italiano). Il modello francese viene utilizzato come ambito di relazioni sociali dove l'attore non ha responsabilità politico-amministrativa e non conversa col principe. Esprime una condotta-costume-e-discorso legata allo spazio pubblico della corte ma che preannuncia già il salotto borghese (privato).

In effetti lo stesso intreccio di sfera mondana e filosofia morale che aveva caratterizzato l'acquisizione della conversazione in Francia giunge a Kant indebolito dalla eccessiva dilatazione della *politesse*. Non a caso negli scritti di antropologia lo sviluppo della civilizzazione in moralità, della prudenza in virtù, dell'etica cetuale in un'etica a dominanza borghese prende le vesti del rapporto tra Francia e Germania, tra forme esteriori francesi e la virtù interiore tedesca. In ciò probabilmente bisogna tener conto di come la conversazione si era delineata in Francia nella seconda metà del '600 tra la vittoria dell'assolutismo e la crisi dello spirito europeo. È sintomatico infatti che Kant conserva alla conversazione un carattere che esclude *Staat* e *Geschäfte*.

Come in Germania all'ambito pragmatico attiene l'*Umgang* e a quello morale i *Geschäfte*, così in Francia all'uomo di corte attiene la *conduite* e al funzionario l'ufficio. A questo proposito la presenza della donna come medium comunicativo decisivo, per il discorso e per il comportamento, è un altro indicatore significativo del limite del *Conversationsgeschmack*. Il gusto dell'argomentare si conclude nello scherzo, non si estende alla scienza,

agli affari o alla politica; al massimo, come si vedrà, può soffermarsi sugli esempi morali ma non deve risolversi nella critica. Forse sono qui visibili le condizioni tedesche; la conversazione spoliticizzata dovuta alle frequentazioni conviviali dei dotti è avvicinata a quella del salotto.

III. *Struttura della conversazione*

1. Come risulta dai passi citati, la struttura interna della conversazione si comprende, fin dall'inizio, in relazione al modo di pensare dei *Bürger* o dei liberali o comunque di coloro che si riuniscono nei salotti, nei clubs, che detengono il potere col comportamento e il pensiero, in ambiti governati per il tramite della morale e non secondo la dottrina della prudenza dell'Europa cetuale. L'ethos cetuale in questo modo di pensare è tutto dislocato; la dottrina della prudenza è recepita secondo un punto di vista (privato) che spacca la simbioticità della società-stato, fondamento della casa nel suo complesso, e della formazione del *Weltmann*.

Il processo di socializzazione inerente allo stato moderno richiede un'integrazione delle *Manieren*, della *civilitas*, delle virtù cortesi. Tale compito è assolto dalla morale che si autointende come funzionalità mondana impolitica, al di là dei ceti, capace di articolare il *cum versari*, lo stare insieme, secondo l'idea del sommo bene, di una nuova struttura costituzionale: la condotta è soprattutto valore. Il che implica una riduzione dell'ambito simbiotico pubblico-privato [80].

La conversazione si sposta: e dalla corte, vicina o lontana, diventa funzione comunicativa tra privati-virtuosi. La società delle persone unite in un convito, si è

[80] Per il concetto di simbiotico si può risalire ad Althusius che con *Civilis conversationis Libri duo* (1601) recepisce la conversazione dal modello italiano. Cfr. BONFATTI, p. 151.

visto, è una società privata la cui conversazione non ha come g u i d a solo il gusto, un costume, il benessere, ma anche princìpi. La conversazione borghese universalizza il privato come risposta alla crisi dello spirito pubblico europeo. Allo spirito pubblico è conforme *Staat* (e *Geschäft*), *Öffentlichkeit* e *Kritik*. Al privato, all'uomo, è conforme una socievolezza che si sottrae a quegli indicatori. Il modello francese della conversazione viene, per così dire, destrutturato da Kant.

Mentre, per esempio, con La Rochefoucault (che Kant conosce e cita) la conversazione tematizza o le cose serie e la morale o il gioco e gli scherzi [81]; per Kant invece è soprattutto quest'ultimo tratto, egemonizzato dalla morale, che ha rilievo e dà il tono al comportamento. L'argomento non deve impedire lo scherzare; la ragione non deve avvilire il tono, la *Kultur* si dà come strumento morale; la *politesse* è una scansione della condotta congrua alla capacità di rappresentazione definita (non dall'onore ma) dalla dignità [82]. La sfera pubblica rappresentativa dell'etica cetuale rifluisce nel comportamento borghese; la rappresentanza diventa appannaggio dello *status* dei privati, *Darstellung* della propria persona fatta con gusto, rivelatrice di uno «stato sociale» (*AP*, 662; *KGS* VII, 240).

[81] Cfr. LA ROCHEFOUCAULT, p. 509. Nel *Portrait fait par lui-même*, l'autore dice: «La conversation des honnêtes gens est un des plaisir qui me touchent le plus. J'aime qu'elle soit serieuse et que la morale en fasse la plus grand partie; cependant je sais la gouter aussi quand elle est enjouée et si je n'y dis pas beaucoup de petites choses pour rire, ce n'est pas du moins que je ne connaisse bien ce que valent les bagatelles bien dites» (p. 4). A partire da una massima di La Rochefoucault, Ch. Garve aveva fatto una analisi del comportamento borghese e nobiliare. Cfr. in GARVE (a), *Über die Maxime Rochefoucaults: das bürgerliche Air verliert sich zuweilen bey den Armee, niemals am Hofe*. La massima di La Rochefoucault è la 393 dell'edizione del 1678; cfr. *Oeuvres*, p. 455. In sostanza Garve dice che al borghese manca *l'air dégagé*, la sprezzatura ed è segnato, nel suo comportamento, dall'etica del lavoro.

[82] Cfr. HABERMAS (a); HAUSER, il capitolo «La Germania e l'Illuminismo», pp. 111 ss. Nella raccolta di saggi a cura di VIERHAUS, cfr. H. LÜBBE, *Aspekte der politischen Philosophie des Bürgers*, pp. 35-43; e G. SCHULZ, *Bürgertum und Bürgerlichkeit in der Darstellung Christian Garves*, pp. 255-265.

In questo contesto non stupisce che Kant, con un attacco in apparenza audace ma che in realtà si appoggia su una solida tradizione, indica nelle società e nelle conversazioni dei privati il luogo dove l'umanità si accorda col benessere. «La forma di benessere che sembra meglio accordarsi con l'umanità è un buon pranzo a tavola in buona compagnia [«eine gute Mahlzeit in guter Gesellschaft]». Qui si rende possibile la conversazione come dimensione sociale (*AP.* 700; *KGS* VII, 278)[83]. Il discorso non si configura come dichiarazione di pensiero, riflessione ma come «pratica del mondo», disegno del rapporto tra pensiero e azione.

Tra il discorso della scienza e la pratica della morale, la conversazione si dà come discorso-pratico, un dire che è anche una relazione. Obbedisce ad una regola che non è immediatamente quella del tribunale della critica. La mediazione è d'obbligo ed è dovuta al gusto, al tono.

Kant cita Platone; ed è Platone che avvicina l'arte del parlare all'arte culinaria e teorizza la coincidenza dell'arte di guidare le anime nelle «conversazioni private» e

[83] Anche questa tematica, configurata nel moderno, ha la sua origine nel '500. Si può citare come esempio ancora l'opera del Guazzo, dove nel IV libro, «si rappresenta la forma della civil conversatione con l'esempio di un Convito»; e non manca il tema del'«umanità» (legato alla conversazione) che si rifà particolarmente all'etimologia della voce *Huomo*, che nella lingua greca, secondo il parere di alcuni dotti scrittori, significa «insieme». Guazzo scrive ancora «che non si può esser vero huomo senza conversatione; perché chi non conversa, non ha sperienza, chi non ha sperienza, non ha giudicio, chi non ha giudicio, è poco men che bestia» (GUAZZO, l. I, p. 24). Sulle buone maniere a tavola e la contaminazione in Germania di «Civil Conversazione» e «Galateo», cfr. BONFATTI, p. 153. Kant accoglie in un modo o in un altro questa dimensione della «sperienza», del «giudicio» e si interroga: come «si può essere vero huomo» nella conversazione, che cosa significa *Welt haben*. E a questo proposito egli dice che senza l'egemonia della morale la conversazione «nonostante la civiltà che essa può produrre con le sue buone maniere potrà difficilmente promuovere l'accordo fra il benessere sociale e la virtù, cioè la vera umanità». Col passaggio dalla civiltà alla morale, la morale equilibra il rapporto tra umanità e maniere e sottopone anche nella conversazione il soggettivo all'oggettivo, la «sperienza» alla ragione, la fortuna e il destino alla regola morale. «Le parole destino, destinée, (speciale provvidenza) e fortuna (fortuito) significano qualcosa... che non possiamo ricondurre ad una regola» (R 1480).

nelle riunioni pubbliche[84]. La tipologia di conversazione kantiana è naturalmente del tutto diversa. Non solo non coincide immediatamente con la critica (altrimenti l'ambito pragmatico sarebbe appiattito su quello morale) ma mette insieme ciò che Platone separava. L'abilità del conversare, come l'arte culinaria, soddisfaceva, per Platone, il gusto e non era diretta, come l'arte medica al miglioramento della persona. Per Kant invece, come si è accennato, la conversazione deve essere guidata dal gusto e dai princìpi, deve soddisfare la sensibilità e nello stesso tempo rispettare la dignità umana. Arte culinaria e arte medica nella conversazione stanno dunque insieme.

«Non c'è nessun caso — scrive Kant — in cui la sensibilità e l'intelligenza (gusto e princìpi) unificati nel godimento possono essere mantenuti così a lungo e piacevolmente rinnovati tante volte come in un buon pranzo in buona compagnia» (*AP*, 663; *KGS* VII, 242). Il pranzo è mezzo per una conversazione (*Unterhaltung*) generale che socializza l'*homme*, prescindendo dai *Geschäfte* del *bourgeois* e dallo *Staat* del *citoyen*.

È inerente a questa sfera un'a p p a r e n z a , un'esteriorità, un comportamento che strutturano specificamente la socievolezza. Gli uomini stanno insieme e si relazionano nell'i l l u s i o n e di essersi sottratti all'egoismo, ai rapporti di forza economici e politici. Non potendo dare valore ad una solidarietà reale, conferiscono valore alla sua apparenza. Anche per Kant è meglio la conversazione che la malinconia. L'egoismo, infatti si dà qui nello «sforzo di incontrare il gradimento degli altri, essere amato e ammirato» (*AP* § 69). Tra le esemplificazioni di questa socievolezza Kant menziona la conversazione

[84] Cfr. *AP*, 700n; *KGS* VII, 278. Per le «conversazioni private», cfr. *Fedro* 261a. Nel *Gorgia*, Socrate definisce retorica e cucina non arti ma «esperienza che suscita in noi diletto e piacere». Alla loro dimensione seduttiva fa parte il saper vestire e la sofistica. La retorica è un i d o l o della politica. Essa simula l'arte politica come la culinaria simula la medicina. La culinaria sta alla medicina come la retorica all'amministrazione della giustizia e il saper vestire alla ginnastica. Cfr. PLATONE, vol. I, *Gorgia*, 462c, 463b, 464d, 465c; e *Fedro*, 259, 260, 261.

(*Gespräch*) che si tiene intorno al caminetto o bevendo il the (R 1516, p. 861 n).

2. La conversazione-discorso (*Unterredung*) a tavola si svolge, «di solito» secondo Kant per tre fasi: il raccontare, il ragionare e lo scherzare. Nella prima fase «si raccontano le novità del giorno, prima le domestiche poi le estere, quali risultano da lettere private o dai giornali». Nella seconda fase «La compagnia si ravviva . . . si accende una discussione che eccita il desiderio di mangiare e bere e rende l'appetito più salutare a seconda della vivacità del dibattito e della partecipazione ad esso». Nella terza fase, la conversazione «prende l'andamento di un semplice gioco di spirito [Spiel des Witzes] in parte per piacere alle signore presenti, perché lievi malizie non pungenti sul loro sesso permettono ad esse di mostrare il loro spirito». Il tutto si conclude col riso che se «franco e sincero» assicura Kant, favorisce la digestione (*AP*, 702-3; *KGS* VII, 280-81).

Nella dinamica e nel senso della sua istituzione il conversare suppone una nozione di socialità diversa e sottesa a quella della sfera pubblica e del mercato. Si autointende e si fonda su una istanza che riguarda l'u o m o con le sue emozioni e i suoi bisogni. La sequenza della conversazione è costituita da Kant nella presenza del corpo che non fa da ostacolo ma da supporto alla socializzazione. Il modello di comunicazione si dà in un'articolazione determinata del comportamento che contamina il discorso. Il dire è implicato col mangiare, col riso, col *Witz*. La dimensione galante distende la trama conflittuale che fa capolino nel ragionare. Questa struttura della conversazione (*Erzählen, Raisonnieren und Scherzen*), oltre che nell'antropologia, è accennata nei *Collegentwürfe* (R 1489 e R 1516). Tra le lezioni la si rinviene nella *Menschenkunde*, nell'*Anweisung* e nell'*Antropologia Dohna*. Con un particolare accento è impiegata anche nella seconda *Critica*.

Va notato qui che mentre il *Raisonnieren* [85] è, nella stessa espressione, di origine francese, lo *Scherzen* è attribuito da Kant agli Italiani. L'italiano «è scherzoso, il suo scherzo contiene un grado molto elevato di vivacità» (*Anweisung* 111). E in effetti la rilevanza dello scherzo nella trama complessiva del conversare è ampiamente tematizzata nel modello italiano e risale, come è noto, nella sua configurazione virtuosa alla dottrina aristotelica [86]. Come pure va detto che il «gioco di spirito» tra cavaliere e donna è un topos proprio della socialità cortese; riconduce la narrazione dei fatti e il conflitto della loro interpretazione al gioco delle emozioni umane.

Mettendo insieme i passi in cui Kant parla della struttura della conversazione, lo scherzo si mostra una sequenza chiave. In esso si misura l'equilibrio della *Moralisierung*, come l'egemonia della virtù-dovere si scioglie nell'ambito pragmatico e permea di sé la pratica mondana. A questo riguardo si capisce che la variazione marginale dei tratti inerenti alla strutturazione invariata del conversare ha un qualche interesse in quanto palesa nei

[85] «Kant usa räsonieren e Räsonnement ingenuamente, in senso illuministico. Egli sta ancora, per così dire, al di qua della barricata; Hegel si colloca al di là» (cfr. HABERMAS, a, p. 41n). Forse proprio per ciò Kant è oggi più interessante.

[86] Si legge infatti in Aristotele: «Poiché nella vita v'è pure il momento del riposo e in esso sogliamo ricrearci con lo scherzo, sembra che anche qui vi sia un modo di trattare conveniente, cioè il dire ciò che si deve e come si deve ... Alla disposizione di mezzo è anche proprio l'esser uomo di spirito: è infatti proprio dell'uomo di spirito il dire e ascoltare cose tali che s'addicono a un uomo per bene e liberale ... Lo scherzo dell'uomo liberale differisce da quello dell'uomo servile, e così pure quello dell'uomo educato da quello di chi è senza educazione» (ARISTOTELE, *Opere*, Bari 1973, vol. III, *Etica Nicomachea*, IV, 1128 a; cfr. anche *Etica Eudemia*, 1234 a). Nella *Civil Conversazione* si legge: «Et per tanto voglio inferire che nelle conversationi no si dee fare né in tutto il tragico, né in tutto il comico, ... un'altra virtù molto necessaria alla conversatione, è quella la quale non solamente con la facilità, e dolcezza delle parole, ma con arguta e pronta piacevolezza, rende meraviglioso diletto agli ascoltatori; e sì come quella dà segno della bontà, così questa rende testimonianza dell'ingegno ... di qui è che, veggendo non meno i filosofi, che i retorici quanto ella vaglia a sollevare gli spiriti oppressi da malinconia ... ci hanno pienamente insegnato le maniere d'acquistarla» (GUAZZO, pp. 100-101).

dettagli ed esemplifica la regolamentazione del comportamento.

Nella R 1489 l'appunto è fatto in questa catena di associazioni: «Società. (Pranzo). Gioco. (Conversazione) [Unterhaltung]. Divertimento. Svago. Scherzi insulsi. Raccontare, ragionare, scherzare». Nella R 1516 non c'è commento ma la sequenza ora indicata della conversazione è posta in un contesto che anticipa la tematica svolta nell'*Antropologia* intorno all'ordine e al controllo delle argomentazioni. Il modello di conversazione è un modello di comportamento al di fuori del quale preme il conflitto, la critica, lo spazio dei rapporti di potere non sublimati nella piacevolezza del gioco (del disciplinamento). La conversazione presuppone questi tratti, e con la sua dinamica controlla e armonizza la violenza della loro acquisizione.

Nella *Menschenkunde* è sottolineata soprattutto l'unità delle sequenze ottenuta da una vigile capacità di controllo.

«In che consiste la conversazione [Unterhaltung]? Nei seguenti tre momenti: raccontare, ragionare e scherzare... Si può fare un racconto per molto tempo e farne di nuovo uso in un'altra compagnia, poiché ognuno vuole essere il primo a raccontare delle novità; poi il racconto finisce e si passa al ragionare.

Se la materia su cui si ragiona, per esempio la natura umana, in generale interessa e non diventa noiosa, il ragionare può durare a lungo. Alla fine però rischia di diventare troppo serio, allora perché nel pranzo se ne giovi la compagnia, è necessario lo scherzo che scuote col riso. Un pranzo con scherzi troppo forti è del tutto insopportabile e insipido. La gente che si tormenta per fare dello spirito è come se vaneggiasse. Non c'è più relazione; mentre invece nello scherzo bisogna essere discreti in modo che la conversazione non si esaurisca ma si dia in una conclusione» (*Menschenkunde* 131).

Come si vede la conversazione è una regolamentazione del discorso e della condotta, strutturati intorno ad un modulo partecipativo di cui si tiene sempre conto. Il passaggio dall'una all'altra sequenza è misurato nella dinamica della partecipazione che definisce altresì i limiti e

la forma di ogni momento. Ciò che dà la misura, al ragionare e allo scherzare, è il gusto. Il gusto (della conversazione) avverte se il ragionare è troppo serio e se lo scherzo è discreto. Come pure è il gusto che permette una conclusione nel gioco delle parti.

Nell'*Anweisung* si ripete la diversificazione tra *Spiel* e *Geschäfte* e nel presupposto del tono che sostiene le tre sequenze si mostra ancora la forte mediazione dell'ordinamento concreto rispetto alla normativizzazione.

«La conversazione — espressa qui con *Unterhaltung* e non come nell'*Antropologia* con la parola *Unterredung* — può ora svolgersi nel raccontare, nel ragionare e nello scherzare. Abitualmente si raccontano prima le novità cittadine e riguardanti la cosa pubblica [Stadt- und Staatsneuigkeiten] che danno l'avvio al ragionare; col ragionare comincia una specie di disputa che porta gli animi a scaldarsi; il che promuove egregiamente la digestione. Il ragionamento però non deve diventare offensivo né una cosa seria [*Geschäft*] ma rimanere soltanto gioco. Così può intrattenere molto a lungo. Al contrario se diventa una cosa seria smarrisce il suo scopo.

Di solito segue lo scherzo che però non deve essere animato né tanto meno riguardare le cose serie [*Geschäfte*]. È necessario che ognuno nella compagnia spinga l'altro a contribuire alla conversazione [Unterhaltung] generale» (*Anweisung* 52).

Nell'*Antropologia Dohna* si rinvengono accenti più simili a quelli della *Critica della Ragion pratica.*

«Le conversazioni a tavola sono costituite dal: 1) raccontare, 2) dal ragionare, 3) dallo scherzare. Per ciò che riguarda il raccontare si comincia a parlare del tempo, poi delle novità cittadine, di quelle che provengono dalla provincia e infine di quelle che riguardano l'Europa ...[87]. In seguito si passa al ragionare. Tra tutti i ragionamenti niente appare più interessante di quello che

[87] Anche le notizie con cui conversare appartengono alla tradizione del *Weltmann*. Cfr. JANSEN, p. 26. (Anche) i tratti della conversazione che affiorano dalle pagine delle *Osservazioni* hanno un connotato che Kant definirebbe francese. Da questa origine la conversazione si innalza alla dimensione dell'uomo in generale, che sceglie «compagnie facete, garbate e cortesi e nella conversazione alterna «sensazioni elevate a scherzi gioviali» (*SPc* 297-98; *KGS* II, 211-212).

riguarda le azioni e le passioni degli uomini. Si perviene al ragionamento quando l'appetito è soddisfatto e subito dopo comincia lo scherzo. A pranzo se si scherza, niente è insopportabile. Una compagnia si anima se ognuno può partecipare alla conversazione nella misura che gli interessa» (*AD*, 288).

Il ragionare come si vede è posto in primo piano con il medium delle azioni e delle passioni. In un altro passo dell'*Antropologia Dohna* la sequenza è ancora connessa al *Witz*: «Lo spirito [Witz] anima la compagnia attraverso lo scherzo. Ogni conversazione comincia in generale col raccontare, continua con le dispute e i ragionamenti e finisce con lo scherzo» (*AD*, 112).

Va sottolineato che sia nell'*Antropologia Dohna*, sia nell'*Anweisung* il positivo della socializzazione è riposto nel partecipare e non è riservato mai un ruolo allo spettatore o al decisore esterni. La conversazione è gioco, ha come mira, per principio e gusto, la piacevolezza virtuosa dello stare insieme. Le relazioni di dominio e la funzione di controllo vengono connaturate alla struttura del piacevole e così appaiono.

Nella *Critica della Ragion pratica* si privilegia, delle tre sequenze, il *Räsonnieren*, sottolineato anche nell'*Antropologia Dohna*.

«Se si pon mente — scrive Kant — al filo della conversazione [Gespräch] in compagnie miste, le quali si compongono non solo di dotti e di sottili ragionatori, ma anche di uomini d'affari [Leuten von Geschäften] o di signore, si vede che oltre il raccontare e lo scherzare, vi trova luogo ancora un altro trattenimento [Unterhaltung], cioè il ragionamento [Räsonnieren]; perché il primo trattenimento, se reca novità e quindi interesse, presto si esaurisce, e il secondo diventa facilmente insulso. Ma fra tutte le sorte di ragionamenti nessuna ve n'è che muova di più l'assenso di persone, le quali d'altronde si annoiano presto di ogni ragionare sottile, e produca una certa vita nella compagnia, di quella sul valore morale» (*CRPr* 183; *KGS* V, 153).

L'accento sul ragionare è posto, come è chiaro, in riferimento alla morale, al valore che deve delimitare il benessere anche nella struttura del conversare. In questa struttura, nel suo insieme, è continuo il motivo per cui la

conversazione non deve diventare troppo seria, un *Geschäft*[88]. E a questo fine necessita il *bon ton* cioè «una certa maniera di parlare alla moda» (*Anweisung* 112). «Avere un tono significa mostrarsi sicuro, quindi essere pratico del mondo [mit der Welt bekannt sein]» (R 1100, p. 81).

3. Variamente riferita al modello francese, la conversazione è significativa di una tipologia comportamentale in cui il tono non esclude la ragione. Schematicamente si può dire che la prestazione di ragione è di derivazione *bürgerlich*; la prestazione di tono è di derivazione nobiliare. Il loro coniugarsi implica una «rigorosa disciplina» (*AP*, 703; *KGS* VII, 281) funzionale allo stare insieme dei privati. La quota di tono e ragione è produttiva di una socializzazione dell'interno, di una tenuta di rapporti sorretti non dal privilegio ma dalla cultura[89]. La dimensione del conversare non è quella del cortigiano col «suo principe» bensì quella che si dà «coi pari o poco diseguali»; dove l'«"omo" si trova più spesso». Il tratto politico è escluso o per altri aspetti si riduce. La regolamentazione riguarda quella che ancora il Castiglione definiva «la gentile e amabile maniera nel conversare cotidiano» a cui era «difficile dar regola alcuna per le infinite e varie cose che occorrono nel conversare»[90].

Per Kant il problema è questa regola e la sua razionalizzazione funzionale all'emergere del sociale. Perché si dia la relazione tra eguali che partecipano, la conversa-

[88] Per la differenza tra «Umgang» e «Geschäfte», «Gesellschaft zum Vergnügen» e «Gesellschaft im Geschäften», cfr. GARVE (b), vol. II, pp. 57 e 99 ss.

[89] Nel rapporto tra tono e ragione si articola il rapporto più vasto tra antropologia e morale; nel loro equilibrio si dà, pragmaticamente, la dignità. Per una esposizione di questa tematica, tra i lavori in Italiano degli anni '80, cfr. CENTI.

[90] Cfr. CASTIGLIONE, in CASTIGLIONE - DELLA CASA - CELLINI, l. II, pp. 17-18 e 25.

zione non deve languire e frazionarsi in una serie di discorsi tra vicini. «In questo caso verrebbe meno il vero e proprio piacere della conversazione [Conversationsgeschmack] che è un fatto di cultura in cui uno parla sempre con tutti» (*AP*, 701; *KGS* VII, 279; cfr. anche R 1516).

Nella conversazione non si deve dare un segno di parte ma quello più idoneo per il «raccoglimento». Pur trattando di argomenti vari, quasi come per gioco, la conversazione «non deve saltare da un argomento all'altro senza tener conto dell'affinità naturale delle idee, perché in tal caso il gruppo si disperde come l'animo di un individuo indisciplinato in cui tutto si mescola e l'unità del discorso [Unterredung] si frantuma, con la conseguenza che l'animo si sente pieno di confusione e va in cerca di una nuova distrazione per liberarsi dalla precedente» (*AP*, 628; *KGS* VII, 207). Il disciplinamento dell'attore nel conversare si riferisce come nel modello francese al controllo funzionale alla socievolezza, ma è connesso anche con lo sviluppo dell'animo, dell'elaborazione razionale del suo vissuto. Tale elaborazione è necessaria alla tematizzazione privata dell' u o m o la cui figura garantisce e unifica il discontinuo, il frammento, il molteplice che minacciano lo stare insieme. I comportamenti dell'uomo di corte e dell'uomo di mondo sono integrati nella socievolezza dell'essere umano.

«In una conversazione [gesellschaftliche Unterhaltung] — scrive ancora Kant in un altro contesto discorsivo — il passaggio da un argomento ad un altro è il risultato dell'associazione empirica delle rappresentazioni il cui fondamento è semplicemente soggettivo, il che per quanto concerne la forma, è una specie di insensatezza perché interrompe, sconvolge la conversazione [Unterhaltung]. Soltanto quando l'argomento è esaurito e si ha una specie di pausa è opportuno introdurre un nuovo argomento purché interessante... Tanto nella riflessione personale quanto nella conversazione [Mittheilung] bisogna sempre attenersi ad un tema intorno a cui raccogliere il molteplice» (*AP*, 598; *KGS* VII, 177).

Valore principale della conversazione-discorso è la con-

tinuità razionale, una tenuta tramite la quale riflessione (pensiero) e conversazione (sociale) sono strutturate similmente. A questo fine però è necessario al conversare l'acquisizione della vera umanità: rispetto e benevolenza («Achtung und Wohlwollen»). Col recupero subordinato di tutto l'esercizio della *politesse*, la conversazione può essere considerata anche sotto il profilo della virtù come orientata al perseguimento di un rapporto positivo tra sapere e società. Dare informazioni, raccontare, e ragionare non sono valori in sé (pedantismi), ma vanno valutati nell'interazione degli attori, nel rafforzamento e nella delimitazione dell'ambito della socievolezza. Alla solidarietà umana di quest'ambito va adattata anche la tecnica comportamentale così come l'argomentazione, esposta in funzione della stabilizzazione del socievole, è investita del compito di non precludere il gioco, gli scherzi.

Il controllo di tutta la scena è così codificato:

1) La conversazione (*Unterredung*) deve interessare tutti e a tutti dare occasione di parlare; 2) il silenzio è mortale e quindi non sono ammesse che pause momentanee; 3) non bisogna cambiare argomento senza necessità; 4) un argomento piacevole deve essere quasi esaurito prima che si passi ad un altro; 5) se la conversazione (*Gespräch*) illanguidisce bisogna introdurre, inavvertitamente, un nuovo argomento non lontano dal primo; 6) non lasciar sorgere o durare alcuna ostinatezza; 7) se un contrasto serio appare inevitabile, controllare le proprie emozioni in modo da sciogliere la tensione più col "tono"[91] (*ton*) che con l'argomento della conversazione (*Gespräch*); 8) è necessario che uno dei convitati tenga il filo della conversazione; 9) poiché la conversazione

[91] «Quando si è in società, starsene zitti limitandosi a lasciar cadere ogni tanto un giudizio del tutto comune, dà l'impressione che si sia intelligenti, come un certo grado di rudezza passa per franchezza (la vecchia franchezza tedesca)» (*AP*, 620; *KGS* VII, 199). In una nota Kant suggerisce tematiche di conversazione: Il «tempo cattivo» è un argomento utile e abituale per chi giunge tra gente che sta conversando in un salotto (invece se appena si arriva si incomincia a parlare della Turchia, la cosa irrita) (*AP*, 597; *KGS* VII, 177). Cfr. anche R 1516.

(*Unterhaltung*) è un gioco (*Spiel*) bisogna, con uno scherzo opportuno, impedire ogni deviazione verso le cose serie (*Geschäfte*); 10) bisogna poter raccogliere «alla fine di un pasto, come alla fine di un dramma (e tale è tutta la vita vissuta di un uomo ragionevole) i diversi momenti della conversazione (*Gespräch*) per la crescita della propria cultura» (*AP*, 703; *KGS* VII, 281; R 1516).

Come si vede, qui è una tipologia di sociale che si palesa attraverso il suo proprio disciplinamento. La struttura del parlare è struttura costituzionale. La conversazione è la messa in scena della socievolezza, *theatrum mundi*. Esser pratico del mondo, partecipare al gioco della vita, saper conversare, è costruire un comportamento in cui controllo e spontaneità fanno tutt'uno. La partecipazione è l'effetto di realtà di questo comportamento. Tutti partecipano, non c'è un signore alla cui presenza la conversazione si organizza, come nel rapporto tra principe e cortigiano. Il filo della conversazione è tenuto da uno stesso partecipante. La socievolezza del *debere* virtuoso esige un controllo specifico del conflitto entro cui la socievolezza emerge come valore (e non come utilità). Perciò insieme al gusto del conversare guidano i princìpi. Il signore non sta al di sopra della legge ma è posto dalla legge stessa della partecipazione. È così che nell'autocomprensione borghese si rappresentano dignità umana e frequentazione mondana [92].

4. Già nel passo citato della *Critica* Kant accenna agli attori della conversazione: dotti, uomini d'affare e signore. Nell'*Anweisung* i tre momenti della conversazione sono riferiti ad attori definiti dal temperamento. Il collerico racconta; il melanconico ragiona; il sanguigno scherza e il flemmatico suscita il riso la cui funzione si è

[92] La conversazione si regolava sotto il Re Sole, secondo una formula del comando «regio e civile». Nella formazione costituzionale liberale è scomposta e riarticolata in una pratica «civile» che decompone ulteriormente la metafora politica del «sole». Cfr. OSSOLA (b), p. 78. L'autore fa notare qui il passaggio dalla metafora politica dei due soli a quella assolutistico-moderna.

già sottolineata (*Anweisung* 58). E così anche nell'*Antropologia Dohna* (309). Nella *Menschenkunde* (340) si dice che il sanguigno è un «guter Gesellschafter» ma uno «schlechter Bürger».

Questi attori della conversazione si segnalano già nelle *Bemerkungen zu den Beobachtungen* (*KGS* XXV, 65 e 72). «Nella conversazione [Gespräch] il melanconico è taciturno e grave. Il sanguigno parla molto quando si scherza e cambia gli argomenti. Il collerico cerca di darsi un tono, fa persino complimenti. Il collerico ride costretto dalla convenienza [Anständigkeit]; il sanguigno ride per abitudine e cortesia; il melanconico ride ancora quando tutto è finito». «In società il melanconico tace e ascolta; il sanguigno parla di ciò che gli succede; il collerico fa osservazioni e interpreta».

Nell'*Antropologia pragmatica* gli attori della conversazione sono così profilati: «uomini di buon gusto — riuniti esteticamente — che non solo si propongono di cibarsi insieme ma di godere della reciproca compagnia». Essi non devono «cercare semplicemente la soddisfazione fisica — che ognuno può procurarsi da solo — ma il piacere sociale di cui quella dev'essere un semplice veicolo» (*AP*, 700; *KGS* VII, 278). Il piacere sociale è costituito dall'integrazione di benessere e virtù, di essere e fare, di natura e artificio. La socializzazione del sociale irrompe in ogni ambito e coinvolge il comportamento come manifestazione esterna dell'attore.

Non a caso tra questi attori Kant mette il filosofo definito «ricercatore della saggezza» (*AP*, 701n; *KGS* VII 279n). In particolare al filosofo non fa bene mangiare da solo («Allein zu essen ist für einen philosophierenden Gelehrten ungesund»); «non c'è ristoro ma affaticamento — specialmente se la tavola diventa gozzoviglia solitaria —, è un'occupazione logorante anziché un gioco che ravviva i pensieri» (*AP*, 702; *KGS* VII, 280).

Protagoniste della conversazione sono le donne la cui presenza «restringe la libertà degli uomini nei limiti della

convenienza». Kant sottolinea il ruolo della «padrona di casa che deve mantenere continuamente viva la conversazione facendo sì che, come in un concerto, tutto si concluda con soddisfazione e profitto generale» (*AP*, 700n; *KGS* VII, 278n).

Come si è già riferito il modello della padrona di casa, fin dalle *Osservazioni sul sentimento del Bello e del Sublime*, è francese (*SPr*, 334n; *KGS* II, 246n); la padrona di casa italiana è capace soltanto di far girare la leccornia tra i numerosi convitati (*AP*, 739; *KGS* VII, 317). Va precisato che qui Kant non critica la capacità di relazioni soggettive della padrona di casa ma la «große Gesellschaft» (*KGS* VII, 317) entro cui si articola la conversazione italiana (il che fa supporre che Kant si riferisca alla conversazione italiana del '700).

Il numero degli attori riuniti in un convito, per una conversazione civile, traversata da ben-essere e virtù-dovere, «non deve essere, dice Kant, al di sotto del numero delle Grazie, né al di sopra di quello delle Muse» (*AP*, 700; *KGS* VII, 278). «Dieci a una tavola, perché il padrone di casa, che invita gli ospiti non si conta». Questo tratto della conversazione lo si rinviene anche nella R 1516, nell'*Antropologia Dohna* e nell'*Anweisung*.

Nella R 1516 là dove Kant cita le conversazioni italiane, il problema degli attori è posto in questo contesto. Le società dei privati riuniti intorno ad un tavolo si possono così classificare: «1) Gesellschaft (italienische Conversationi). 2) (Gasterey, Schmaus) Gelag. 3) Abfutterung (3 Gratien. 9 Musen)». Il primo profilo si dà con un numero di partecipanti che rendano possibile la conversazione senza silenzi e senza uniformità. A questo fine sono necessari attori di diverso sapere e di diverso ceto. Perché ognuno possa prender parte all'argomentazione si deve limitare il numero. Nei banchetti (*Gelag*) dove la compagnia è più grande, i partecipanti si dividono in piccoli gruppi, la conversazione si spezza e si parla senza connessioni. Anche nei pranzi con molti invitati, tutti si

equivalgono. Le cerimonie rendono tutti muti e tutto limitato al pranzo.

Nell'*Anweisung* dopo che si è definito *Gelag* una compagnia dove non si può conversare ma si è frantumati in piccoli circoli si rinviene la stessa definizione dell'*Antropologia Pragmatica.*

Nell'*Antropologia Dohna* il tema è richiamato più volte e si sottolinea che quando la «compagnia» è superiore a nove componenti non c'è conversazione ma *Gelag.* Nell'*Abfutterung* si pensa solo a mangiare e l'*Unterhaltung* è possibile solo tra due persone (*AD*, 287; *KGS* V, 353). Nei contesti citati, Kant, per il problema del numero dei partecipanti alla conversazione, fa riferimento ad un autore inglese, Chesterfield, nei cui scritti, però, l'esempio delle Muse non è stato trovato (*KGS* III, *Sachliche Erläuterungen*, 278_{12}). Secondo Adickes l'esempio delle Muse risale a Terenzio Varrone («Dicit autem convivarum numerum incipere oportet a Gratiarum numero et progredi Musarum») (R 1516; *KGS* XV, 862n.).

Il modello comunque sembra doversi riferire alla Francia. Nell'*Antropologia Dohna* infatti Lord Chesterfield viene citato perché raccomanda al figlio la *conduite* francese e a ciò vengono associate le Grazie: «In Frankreich hat alles conduite (diese empfiehlt Lord Chesterfield seinem Sohn, wenn er ihm schreibt: die Gratien, die Gratien»; *AD*, 353). In effetti, nel modello francese è certamente presente il motivo della conversazione che si svolge in una compagnia poco numerosa. Va però ricordato che la metafora delle Muse si rinviene nel modello italiano. Guazzo, nella *Civil Conversazione*, a proposito del numero dei convitati scriveva: «se bene i convitati sono ristretti al numero delle Muse, è però lecito ad accettare un convitato di più il quale tenga il luogo d'Apollo, e rappresenti la maestà sua e dia forma, e leggi alla conversatione; per la qual cosa io stimo non solamente non doversi escludere alcuna da questa perfetta

compagnia, ma convenirsi creare un Signore, al cui cenno ella habbia a governarsi» [93].

[93] Cfr. GUAZZO, p. 258. A differenza di Guazzo, Kant interiorizza il governo del signore. Col passaggio dalla grazia alla dignità, ciò che governa è la maestà della legge. Invece che esterno «il Signore è dentro noi stessi» (*Rel*, CHIODI, p. 342; *KGS* VI, 23n). Questa differenza dà fortemente la misura di come muta la conversazione. A proposito del reciproco della conversazione, la malinconia, va ricordato che Kant si classifica come «melanconico», cfr. LEHANN (c), p. 76.

Capitolo sesto

I. *Tre parametri del disciplinamento*

1. Gli ambiti, la struttura e i connotati della conversazione, della pratica del mondo, della civilizzazione, sono costituiti da Kant dentro una idea del comando che nella *Fondazione della Metafisica dei costumi* tematizza la differenza tra abilità, prudenza e virtù così lungamente pensate già nelle *Riflessioni* sulla filosofia morale.

Nell'articolazione di questi parametri, la strumentazione con cui viene fissato il rapporto ragione-desiderio «manifesta la durezza del processo di disciplinamento nella società moderna» (*Disziplinierungsprozess*) [1].

Tra i passaggi delineati in questo scritto, interessa, per fissare il contesto categoriale e le costellazioni concettuali rinvenute, soprattutto il secondo, che dal procedere

[1] Il giudizio sul disciplinamento in Kant è di MARCUSE (b), il passo citato è a p. 127. Estremizzando, Marcuse fa dell'imperativo categorico «il compendio di tutte le tendenze affermative della cultura»: cfr. MARCUSE (a), p. 72. Più equilibratamente Horkheimer (con Adorno) aveva posto il problema del rapporto tra interiorizzazione e disciplinamento, cfr. in HORKHEIMER (e), *Egoismo e movimento di libertà. Sull'antropologia dell'epoca borghese*. Su Horkheimer cfr. il recente SCHMIDT-ALTWICKER. Su Adorno cfr. il lavoro, ancora oggi notevole, di MEREU; inoltre per il rilievo politico dell'imperativo categorico cfr. KUPISCH. Come parte della *Grundlegung*, l'articolazione abilità-prudenza-virtù può delineare il «nocciolo» di una critica della ragion pratica. Cfr. PATON, p. 18; HINSKE (g), pp. 86 ss.; inoltre KRÜGER. L'opposizione tra ragione e desiderio è posta da Kant nella coppia buona volontà-desiderio (*Wunsch*); dovere-desiderio (*Wunsch*); bene reale e desiderio (*Wunsch*); principio soggettivo del desiderio (*Begehren*) e principio oggettivo del volere (*FMC*, 50, 61, 86; *KGS* IV, 394, 405, 427).

a tastoni della filosofia popolare giunge fino alla metafisica. La critica kantiana non si lascia arrestare da tribunali empirici ma procede fino ai livelli di vertice, alle idee, in base a cui si dà in un'organizzazione il disciplinamento della pratica.

La differenziazione dei tre parametri è necessaria per «seguire passo passo ed esporre con chiarezza il potere pratico della ragione [praktische Vernunftvermögen], delle sue regole universali di determinazione fino al punto in cui da essa scaturisce il concetto di dovere» (*FMC*, 69; *KGS* IV, 412)[2]. Questo passaggio è centrale per l'organizzazione del potere nel mondo interno, nella coscienza, perché è qui che viene elaborata, mediante l'intenzione, la funzione e il senso del disciplinamento, fondato sulla divaricazione tra uno «stretto comando» che legittima il potere, e il «caro io», il cui potere di fatto dovrà venire criticato e giudicato per il suo stesso amore, scostumato, eccessivo, irrazionale, senza validità di misura nomica[3].

La metafisica, organizzazione del «cosidetto mondo» (*AP*

[2] Per un approccio al problema del dovere cfr. il lavoro di REINER (a); inoltre la voce *Pflicht* in SCHMIDT; EISLER; ZEDLER, XXVII; WALCH, II; KRUG, III; la voce *Devoir* in *Dictionnaire de spiritualité*, III. Per la parte sostenuta dalla metafisica nell'arte del sistema, cfr. *CRP*, *L'architettonica della Ragion Pura*; e per una lettura della *Critica* cfr. MANCINI. Sulla costellazione del dovere in Kant cfr. le *Reflexionen* in BITTNER-CRAMER; e P. HASSNER, *Situation de la Philosophie politique chez Kant*, in *La Philosophie Politique*, pp. 77-103. La formulazione e la concettualizzazione del dovere permette di definire e spiegare il disciplinamento della condotta nell'intersecazione di due domande: 1. che cos'è il dovere; 2. a quali condizioni è pensabile. Nelle condizioni formulate dalla dottrina della prudenza, la definizione del dovere si inscrive, per usare il lessico kantiano, nell'imperativo ipotetico; nelle condizioni formulate dalla dottrina della virtù, la definizione del dovere si iscrive nell'imperativo categorico. Nella storia dei concetti la differenziazione ha un suo rilievo anche nella prospettiva di una semantica storico-politica. Rinvio alla problematica di Koselleck e ai saggi di Burckhardt.

[3] Sul problema ermeneutico di questo passaggio cfr. l'articolo di LABERGE (b), dove si discute il punto di vista di Paton. Sulla questione dell'utilità e dell'uomo onesto Kant risale, come si è visto, ad epicurei e stoici e probabilmente tiene presente il *De Officiis* di Cicerone; cfr. REICH; e per la discussione ancora LABERGE (a), pp. 973 ss., nonché dello stesso autore (b), pp. 421 ss.

§ 2), si configura, in questa fondazione, come uno strumento, forte, di strutturazione della razionalità del potere negli affetti umani, che offuscano il «valore assoluto» dell'azione. Kant sostiene che senza la disciplina della ragion pura, della costrizione della morale, nei suoi tratti di forza metafisica, non si dà forma universale, onnilaterale del disciplinamento. Metodologicamente e speculativamente «non solo diventa vano determinare esattamente ... ciò che è conforme al dovere, ma dieventa addirittura impossibile ... fondare i costumi ... e suscitare in tal modo disposizioni morali pure, da inculcare negli animi». Tramite la metafisica si dà la forza disciplinante della motivazione.

In sostanza nel disegno kantiano la purificazione del «caro io» e la legittimazione dello «stretto comando», mentre riaffermano la scissione, tra interno ed esterno, propria, e non solo nel pensiero, della prima età moderna, prospettano parimenti il loro esitare in un'organizzazione potente, controllata interamente da un soggetto razionale che padroneggia comportamento e coscienza [4].

Questo esito è l'elaborazione del disciplinamento a cui lo stesso uomo comune è spinto non per mera speculazione ma per motivi pratici, per forzare razionalmente il mondo interno [5]. Ineluttabilmente bisogna razionalizzare la sfera della filosofia pratica dove sono contestualizza-

[4] Il procedimento kantiano qui è regressivo-progressivo, analitico-sintetico. Dall'analisi dell'organizzazione nella sua veduta «popolare», risale alla razionalità dell'organizzazione, per poi ridiscendere sinteticamente e razionalizzare, nell'organizzazione, la comunità dell'uomo (cfr. *FMC* 48; *KGS* IV, 392). Il metodo e non la maniera è uno degli attrezzi necessari per aprire dall'interno «la porta stretta che conduce alla dottrina della saggezza» (*CRPr*, 119; *KGS* V, 163). Nei tre parametri fluiscono le fasi di questo andirivieni: da un comportamento controllato dall'esterno, ad un comportamento controllato coscientemente e quindi senza controllo, «libero». Cfr. Menzer, pp. 82 ss.

[5] Per un approccio al mondo interno in una panoramica dell'influsso della psicoanalisi sull'antropologia filosofica contemporanea, cfr. Kunz. L'«allargamento» a cui si riferisce il titolo sta in ciò che, nel disciplinamento moderno, e Kant ne è esemplare, non si poteva dare come «Fragwürdigkeit» (p. 91), non era domandabile.

te dottrina della prudenza e dottrina della virtù, per procurarsi informazioni e spiegazioni chiare sulla «fonte» regolativa dell'organizzazione del potere, stabilizzandone l'ideale razionale, sciolto da ogni confusione con l'immaginazione di esso (*FMC*, 76; *KGS* IV, 418).

La funzione e il senso di quelle dottrine sta per l'appunto nella loro capacità disciplinare. Tecnica e dottrina della saggezza non si omologano in uno stesso modello. La saggezza si configura in Kant come disciplinamento, capace di garantire «efficacia e stabilità» (*FMC*, 61; *KGS* V, 405) intorno alle informazioni e spiegazioni tecniche, articolate ad un livello diverso ma non sovrapposto a quello proprio dell'organizzazione [6].

In questa veduta i tre passaggi dalla razionalità comune alla razionalità filosofica dell'agire, dalla morale popolare alla metafisica dei costumi e da questa alla pratica di un potere compiutamente razionale chiarificano la modernità, nel programma kantiano, dell'articolazione e diversificazione, di abilità, prudenza e virtù.

Nella varianza dei tre parametri suddetti si esplora come e dove si dà non un'obbligazione, ma il p r i n c i p i o di obbligazione, non la determinazione fortuita di un comportamento, bensì il corportamento necessitato in assoluto, non un comando ma quel comando così potente da valere per ogni essere ragionevole, ogni organizzazione razionale, gestita modernamente, in base all'idea e ai principi di una volontà pura e non secondo le «condizioni della volontà umana in generale che,

[6] Per questa differenziazione non a caso configurata in relazione alla disciplina e al sommo bene, cfr. *CRP*, 549 e 613; *KGS* III, 467 e 523; nonché Paton, pp. 117 ss. Origine ed esito del disciplinamento è la virtù. «Nel concetto di virtù sono contenute, come note: 1) il concetto di libertà, 2) il concetto dell'adesione a regole (dovere); 3) il concetto del predominio sulla forza delle inclinazioni, in quanto esse si oppongono a quelle regole» (*Logica*, 28; *KGS* IX, 35). V. anche *FMC*, 85n; *KGS* IV 427. La virtù è «la possibilità umana della morale» che accoglie e muta la prudenza e l'abilità (cfr. Krüger, p. 154). Questo mutamento è correlato alla scienza che garantisce alla saggezza efficacia e stabilità (*FMC*, 61; *KGS* IV, 405).

in linea di massima, sono desunte dalla psicologia» (FMC, pref.) [7].

Così profilata, la metafisica, con la diversificazione di «puro» e «generale», scoprendo sul versante speculativo il principio della pratica, permette di tessere con «un filo conduttore» la rete delle regole che proteggono i costumi da ogni sorta di corruzione (*FMC*, 46; *KGS* IV, 390); e si afferma, in un passaggio difficile ed enigmatico, come centro dell'organizzazione moderna della funzione di comando e della costellazione concettuale che l'accompagna e che si compie nello scambio con la protezione [8].

2. In un'organizzazione razionale del potere, scrive Kant, il comando (*Gebot*) è il n o m e che prende la rappresentazione di un principio oggettivo dell'agire, in quanto questo principio, secondo il quale soltanto l'essere ragionevole può agire, è costrittivo per la volontà (*FMC*, 70; *KGS* IV, 413). In questo senso il comando si articola nell'applicazione alla relazione propriamente uma-

[7] Viene qui dichiarata la presa di distanza da Wolff e dalla distinzione razionalistica tra *psychologia empirica* e *psychologia rationalis* nonché della diversificazione, a quella conseguente, tra *ratio pura* e *ratio non pura*. Per una indagine sulla concettualizzazione del mondo interno nell'opera di Christian Wolff cfr. ECOLE (a) e (b).

[8] Qui Kant sviluppa il motivo architettonico della prima *Critica*. La metafisica dei costumi «a base della quale non c'è un'antropologia», riguarda i principi che «rendono necessario il *fare* e il *non fare*»; cfr. *CRP* 636; *KGS* III, 544; *FMC* 67n; *KGS* IV 410n. Sulla posizione dell'antropologia rimando ancora a HINSKE (g), p. 93. Naturalmente per Kant «la morale non può sussistere senza l'antropologia, essendo pregiudiziale la conoscenza del soggetto e della sua capacità di fare ciò che si pretende che debba fare. Senza dubbio, si può ben affrontare la filosofia pratica anche prescindendo dall'antropologia ovvero dalla conoscenza del soggetto; in tal caso, però, essa è soltanto speculativa, un'idea, così che poi s'impone pure un qualche studio dell'uomo. ... La considerazione della regola è inutile, se non si possono rendere gli uomini disposti ad osservarla; è per questo che filosofia pratica e antropologia risultano strettamente connesse. Non altrimenti di come la fisica teoretica è legata agli esperimenti .... Come l'antropologia è la scienza delle leggi soggettive del libero arbitrio, così anche la morale è una scienza delle sue leggi oggettive» (MENZER, p. 6).

na; con un forte accento asimmetrico ed esclusivo di ogni forma di reciprocità conviene agli esseri ragionevoli in quanto sono d i p e n d e n t i (*FMC*, 73; *KGS* IV, 415).

Dall'alto si dà il comando e le regole che lo determinano, dal basso si dà l'obbedienza (il dovere). La razionalità organizzativa del disciplinamento sta nell'omologazione dei due movimenti, nel loro esito causale che connette incarico decisorio e incarico esecutivo nell'azione coniugata, secondo la costrizione, con la gerarchizzazione della responsabilità. L'anello di congiunzione, propulsore di disciplinamento, tra comando e obbedienza, tra superiore e inferiore, è individuato da Kant nella costrizione, la forma della quale diversifica e specifica l'adesione al comando, l'equivalenza funzionale delle disuguaglianze e la morfologia della protezione.

La costrizione funziona come schema tra la costituzione assoluta del comando e il movimento dell'obbedienza. La diversificazione di questo confine diversifica parimenti la connessione stessa operata dalla costrizione e obbliga ad una sua valutazione. La capacità del comando infatti si verifica nella formula che gli è propria e che indica non solo ambiti di validità (protezione) ma anche e soprattutto, negli stessi ambiti, un'alta varianza validativa, dovuta alla logica interna della formula [9].

«La formula del comando si chiama imperativo» (*FMC*, 70; *KGS* IV, 413) scrive Kant, e sottolinea, come è noto, in polemica con un suo critico, il Tittel, l'importanza e il rigore del suo significato: «Chi sa che cosa significa pel matematico una formula che determina esattamente ciò che è da fare per eseguire un problema, e

[9] «I *subordinati* — dice Kant nell'*Antropologia* — non devono sofisticare (sottilizzare) perché sovente il principio delle loro azioni deve essere tenuto loro nascosto o almeno non comunicato; ma il comandante (il generale) deve essere fornito di ragione, perché non è possibile dargli istruzione per ogni evenienza». Cfr. *AP*, in *Scritti morali*, p. 621; *KGS* VII, 200. La formula «categorica» del comando è valida e comprensibile per attori che hanno raggiunto la «maggiore età», cfr. HINSKE (g), pp. 70 ss.; e (h), pp. 1016-1018.

non permette di sbagliare, non stimerà come qualcosa d'insignificante e d'inutile una formula che ha un simile ufficio riguardo ad ogni dovere» (*CRPr*, pref.). La formula del comando, equivalente ad un calcolo matematico, permette di distinguere parametri, modelli o quote di pratiche organizzate. Il compito che Kant si prefigge è quello di introdurre una nuova formula, con un principio di organizzazione e di disciplinamento che non supera o si oppone soltanto a quella tradizionale, bensì la integra e la elabora nella coscienza [10].

«Gli imperativi sono solo formule per esprimere il rapporto fra leggi oggettive del volere in generale e l'imperfezione soggettiva della volontà di questo o quell'essere ragionevole, per esempio della volontà umana» (*FMC* 71; *KGS* IV, 414). La nuova formula del comando non tocca quindi la necessità del comportamento, ma la sua interiorizzazione, forma e corregge il desiderio non più abbandonato ad una dimensione, minoritaria, soggettiva, ma corretto nella forma della volontà razionale e in questa e m a n c i p a t o dalla sua materialità [11].

La differenziazione di principio tra abilità, prudenza e virtù riferita alla formula del comando e alle forme di costrizione in essa ragionate, mira a palesare una capacità forte di disciplinamento, che rende sicura e certa l'autoconservazione dell'organizzazione, dei soggetti da essa prodotti, e della transazione p o s i t i v a e quindi non solo giuridica di mondo della vita e sistema. La centralità del raccordo compiuto dalla costrizione si dà, nel modello kantiano, soprattutto riguardo alla determinazione della volontà e alla potenza del comando. L'accentuazione fino all'unificazione di questi due momenti non risulta da un

[10] Cfr. su questo punto il lavoro di COURTÉS; e il lavoro di PATON, particolarmente cap. III.

[11] A questo proposito per il rapporto critico che Kant stabilisce tra «professioni pubbliche» e «pensare segretamente dentro di sé», tra articolazione del potere («weltliche und geistliche Macht»), costrizione (*Zwang*) e volere, cfr. *Rel*, in *Scritti morali*, p. 462n; *KGS* VI, 133n.

privilegio dell'intenzione sull'azione come svalutazione dell'adeguatezza esterna al comando [12].

Al contrario si cercano le misure mediante le quali valutare e proteggere l'adesione al comando dentro un'organizzazione di potere e la sua omologazione gerarchica, senza porre come fondamento uno scopo esterno a quello dell'organizzazione e della sua direzione. In questo senso sottolinea Kant nell'azione «non si deve considerare l'interesse per l'oggetto, ma esclusivamente l'interesse per l'azione stessa e per il suo principio nella ragione» (*FMC* 71n; *KGS* IV, 413n).

In questo contesto, dove, come è noto, Kant distingue nella formula del comando, l'imperativo categorico e l'imperativo ipotetico, la funzione dell'obbedienza muta per la correlazione che viene a stabilirsi tra desiderio e volontà, tra comando e costrizione, tra la capacità del principio organizzativo e la rispondenza ad esso della pratica disciplinata, e in generale per la congruità del senso delle azioni alla razionalità dell'organizzazione. La diversificazione funzionale si dà in base alla struttura dottrinaria che articola la formula del comando.

L'imperativo ipotetico formula il comando in un contesto di incontrollabilità ontologica, di irrazionalità, di delegittimazione, di conflitto, di scissione. È necessario un incentivo per saldare direzione ed esecuzione e congruamente l'esecuzione, l'obbedienza, si viene a porre «come mezzo per qualcos'altro» esterno al comando.

[12] L'intenzione non si oppone al "fare", ma è implicata nel "fare" in quanto riguarda l'essere del destinatario del comando. Essa, propriamente definisce ciò per cui comando e obbedienza non si danno come fatto bensì come rapporto. In tale rapporto l'azione, intenzionata, non deriva da leggi fisiche, quindi l'incarico esecutivo è soggetto a una responsabilità, l'intenzione cioè non compensa la mancanza di azioni. La supplenza dell'intenzione concerne la divaricazione tra la dimensione irrazionale dell'esistenza e il suo divenire nell'organizzazione. Essere e Fare sono coinvolti in tale divaricazione in quanto si riferiscono all' esistenza di un essere che non è ciò che si propone di diventare. In questo, nel tratto del disciplinamento si gioca la dominanza di grazia e dignità. Cfr. *Rel*, pp. 342n e 389n; *KGS* VI, 23n e 67n.

L'imperativo categorico, al contrario, è concentrazione di potere razionale: di comando formulato come ordine, sicurezza, stabilità, e di obbedienza come conformità, nell'esecuzione, alla razionalità del potere, sostituita al «destino» della necessità [13]. Il primo comando è incorporato nella dottrina della prudenza, il secondo nella dottrina della virtù. Dall'alto, nella duplicità imperativa, la formula del comando «dice» quale azione è quella buona; dal basso la necessità del disciplinamento e la razionalizzazione del potere vengono evidenziate dalla muta indecisione del destinatario dell'incarico esecutivo che prima del comando non può decidere l'azione.

L'indecisione o la mancanza di santità è dovuta alla debolezza della posizione sub-ordinata nella stratificazione gerarchica. L'attore a cui è rivolto il comando non decide sia perché sono deboli gli strumenti cognitivi che gli permettono di sapere quale azione è buona, sia perché debole è la mentalità, le massime che reggono il suo stato dipendente in contrasto con i principi oggettivi che reggono la razionalità del potere (*FMC*, 72; *KGS* IV, 414). È la stessa dinamica dal basso, dunque, che attende e rende necessario il comando come necessità dell'azione, pensiero forte di coesione disciplinare, essendo connaturato a questa dinamica come alla filosofia popolare, l'inconsapevolezza e l'ideologia, la sofisticheria e il vaneggio razionale (*AP* § 43).

Da una parte c'è una sub-ordinazione, una dipendenza, dall'altra, una sovra-ordinazione, un'autonomia. Il disciplinamento incorporato in una dottrina tiene insieme i due ordini, il movimento dal basso e il movimento dal-

[13] L'accento sulla sicurezza è essenziale all'organizzazione del potere, proposta da Kant. Come è stato sottolineato, il bisogno di sicurezza deve essere considerato non in senso psicologico ma in senso sistematico, «il sistema dà sicurezza dall'Altro» (cfr. LEHMANN a). In chiave di sicurezza può essere letta la dottrina dei princìpi; la critica allora funzionerebbe come strumento per separare la Metafisica dai suoi *Träumen*, e renderla così più sicura (cfr. MARTIN). Più che un concetto, la sicurezza è un'orchestrazione di concetti; del concetto di «rispetto» (cfr. BROADIE e PYPUS); oppure del concetto di «esperienza» (cfr. WOLAND).

l'alto. La differenza profonda che percorre la stratificazione gerarchica espressa dai due imperativi si riflette sui tratti fondativi dell'organizzazione.

Nella formula ipotetica il comando è condizionato dal livello di esecuzione. Il comando dipende dal suo dipendente, il superiore dall'inferiore. Il circolo del bisogno, della dipendenza, del desiderio, non viene realizzato bensì si ripropone nella sua irrazionalità, nella mancanza organizzativa. Nella formula categorica invece il comando essendo incondizionato, indipendente, senza relazioni con fini naturali, subordinati, rende partecipe della propria dimensione il suo destinatario e lo fa soggetto [14].

3. La costellazione concettuale del comando, nella sottile varianza dei tre parametri, viene, in questo passaggio, così configurata. Kant, suppone, per la verifica della validità, un ambito organizzativo, il cui tratto dominante, capace di una forte omologazione e razionalizzazione gerarchica, è sostenuto dal significato della volontà che obbedisce e dalla forza costitutiva del comando [15].

In questo profilo i tre parametri possono essere analizzati e definiti secondo i confini e gli intrecci di signifi-

[14] La costituzione di questa soggettività (morale) ha il suo *Hintergrund* nel moderno: nel cristianesimo e nelle rivoluzioni americana e francese (cfr. PATON, p. 239). Sul problema, nella sociologia e nella teoria dell'organizzazione, cfr. JACQUES; N. LUHMANN, *Il senso come concetto fondamentale della sociologia*, in HABERMAS-LUHMANN. Per la concettualizzazione filosofico-politica cfr. L. W. BECK, *Les deux concepts kantiens du vouloir dans leur contexte politique*, in *La Philosophie Politique*, pp. 119-137.
Anche a proposito di questa soggettività si possono applicare le osservazioni che fa Koselleck sulla semantica storico-politica: come perviene «l'uomo» alla soggettività morale trasformando e capovolgendo il concetto di soggetto. Cfr. KOSELLECK (c) parte III e l'articolo di RIEDEL, in VIERHAUS (a).

[15] È la relazione tra significato dell'obbedienza e forza del comando che definisce il *Bürger* nella sua autonomia sia nell'ambito politico, sia nell'ambito economico, sia nel «pubblico» sia nel «privato». Cfr. le definizioni del *Bürger* che danno in VIERHAUS (a), H. LÜBBE col suo articolo *Aspekte der politischen Philosophie des Bürgers*, pp. 13-41; e M. STOLLEIS, *Untertan-Bürger-Staatsbürger*, pp. 65-99.

cato e forza. Si cerca il parametro capace di sostenere un senso organizzato in una funzione, che correla la transazione tra significato e forza e che si presenta come elemento potente di razionalizzazione, in quanto nello stesso tempo è propulsivo della soggettività di un attore.

Nell'analizzare quale pratica sviluppa razionalizzazione, tutte le pratiche vengono definite in base alla quota di disciplinamento ad esse relata, secondo la tecnica, l'utilità e il bene. La pratica viene pensata come disciplinata nella misura in cui in essa è analizzabile (nella sua funzionalità costrittiva), e la capacità di comando e l'effettualità dell'obbedienza. Una volta definito il comando nella formula ipotetica e categorica, Kant circoscrive le sue analisi alla prima formula, parametrata secondo l'abilità e la prudenza, e ne stabilisce i confini; successivamente espone in base alla loro critica l'elaborazione del disciplinamento nella dottrina della virtù, concependo, mediante la confluenza di comando e costrizione, il soggetto dell'obbedienza [16].

4. Ciò che recinge l'ambito di validità di una pratica articolata in riferimento al principio dell'abilità è il d e s i d e r i o declinato s e c o n d o la categoria del possibile. L'abilità, dice Kant, riguarda l'«uso dei mezzi per tutti i fini desiderabili» («allerlei beliebigen Zwecken»). La formula del comando indica che l'azione è buona in vista di uno scopo possibile (*FMC*, 73; *KGS* IV, 415).

Il problema che qui si presenta è duplice; da un lato sta nel valutare se, col parametro dell'abilità, si dà una quota di disciplinamento in un'organizzazione che si autoconserva non per fortuna o per destino ma in base alla pura razionalizzazione del suo quadro di comando; dal-

[16] Cfr. PATON, pp. 100-105, 132-134, 143-146. Sulla questione e sul dibattito intorno alla soggettività trascendentale e l'analisi delle posizioni di Rickert, Nietzsche, Husserl, Scheler, Heidegger, etc. cfr. THYSSEN; ASEMISSEN; UYGUR; JANSOHN; EBELING; ALPHEUS.

l'altro sta nel programmare come questa valutazione che, secondo la disciplina della Ragion Pura, evidenzia la centralità della funzione disciplinare della costrizione, va compiuta analizzando la logica stessa che formula il rapporto comando-obbedienza.

Sull'uno e sull'altro versante si tratta di vedere se e come il disciplinamento tocca il comportamento, la coscienza, oppure li con-tiene entrambi; cioè in che misura l'organizzazione di potere è un'impresa (indipendente dalla fortuna o dal destino), controllabile in base alla varianza rapportuale tra capacità di comando ed effettualità dell'obbedienza, tra volontà in generale e volontà pura. È chiaro che nella prospettiva kantiana solo la purezza della funzione, in definitiva il modello della santità [17], garantisce, in un'organizzazione, un'alta concentrazione del comando e insieme il carattere di soggetto al funzionario che agisce l'obbedienza effettuale.

In base a questa costellazione il parametro dell'abilità congruamente al processo di razionalizzazione provocato dall'industria e dal moderno si dà in «tutte le scienze [che] hanno una parte pratica fondata sulla possibilità di fini per noi e di imperativi relativi al modo in cui questi fini possono essere raggiunti». Riferito a questa congruità, scrive Kant, «tutto ciò che è possibile mediante le forze di un essere ragionevole può essere pensato come scopo possibile di una volontà» (*FMC*, 72; *KGS* IV, 415). Il limite di questo parametro (dell'abilità) sta nella sua stessa potenza che riguarda unicamente «l'uso dei mezzi» mentre non coglie il «valore delle cose» e quindi la dimensione della coscienza.

Secondo una veduta sistematica l'organizzazione di potere nella quale l'abilità è posta come funzione disciplinare, esibisce due vistosi punti critici, che riguardano i supporti del controllo coscienziale: la forza del comando e il significato dell'obbedienza.

[17] Cfr. Paton, pp. 47, 299 ss.; Silber; Reiner (b); Düsing.

Per ciò che riguarda il primo punto si può giudicare la forza del comando come isolata in una configurazione tecnica che non copre progressivamente tutta la dimensione organizzativa; tanto è vero che può presentare la necessità pratica di un'azione possibile soltanto come mezzo per raggiungere un obiettivo che però è anch'esso solo possibile volere. Il fine non è posto da una volontà.

Per ciò che riguarda il secondo punto mancando il vincolo del volere, il significato dell'obbedienza manca della sua maschera, essendo ristretto lo *status* di persona (*FMC*, 87; *KGS* IV, 428) all'effettualità di un ruolo esecutivo fortemente riduttivo del senso, della differenziazione gerarchica e della posizione complessiva dell'attore a cui è rivolto il comando. Per di più con la possibilità infinita e anomica dei principi dell'azione, lo stesso comportamento è destabilizzato.

Esemplificando il rapporto tra disciplina ed educazione Kant ricorre all'immagine dei genitori che «si sforzano di insegnare ai loro ragazzi una quantità di cose diverse e di renderli abili nell'uso dei mezzi per tutti i fini desiderabili, non essendo in grado di prevedere, per ognuno di tali fini, se un giorno sarà realmente uno scopo del proprio figlio, mentre è possibile che lo possa essere; questa preoccupazione è così grande che essi trascurano solitamente di formare e correggere il giudizio dei figli sul valore delle cose» (*FMC*, 73; *KGS* IV, 415)[18].

[18] Così anche in *Pädagogik, KGS* IX, p. 448. Si leggono qui osservazioni che confermano il tema indagato. «Al principio, dice Kant, i bambini si mandano a scuola non perché imparino qualcosa, ma perché si abituino ... ad eseguire ciò che viene loro prescritto» (p. 442). Tra i compiti dell'educazione (*Erziehung*) oltre la disciplina, Kant pone la prudenza, le maniere, la civilizzazione e infine la moralizzazione (p. 450). Egli ripete il giudizio che viviamo in un'epoca del disciplinamento (*Disciplinierung*), della cultura e della civilizzazione, ma ancora «lontani da un'epoca di moralizzazione» (p. 451). La prudenza è definita «la facoltà di rivolgere bene la propria abilità verso gli altri uomini» (p. 455); si distingue tra dimensione fisica e morale e tra cultura e pragmatica (p. 469), tra l'occupazione nel gioco che è ozio (*Muße*) e nella costrizione che è lavoro (p. 470). A proposito dell'educazione pratica si

In effetti la *Gheschicklichkeit* configura una dinamica organizzativa nella quale il comando non stabilisce mezzi e fini, ma al contrario è una rapportualità di mezzi e fini, scorporati dalla loro realtà dottrinaria, oggettiva, organizzativa e disciplinare, che evoca e suscita un comando astratto, tecnico, senza d i r e z i o n e , privo del contesto di «efficacia e stabilità» garantite dalla dottrina della saggezza. In questo senso la forza del comando e la quota di razionalizzazione della pratica, perseguibile, si fissa in una formula problematico-pratica che azzera la necessitazione del disciplinamento. Essendo il disciplinamento posto come virtuale, il desiderio non è protetto dal comando. Non a caso il significato dell'obbedienza è strettamente incerto. L'accentuazione del tratto del desiderio e insieme la sua alta varianza riducono la razionalizzazione anche da questo lato.

Il limite si dà innanzitutto ancora nella divaricazione di mezzi e fini. Per ciò che riguarda la loro determinazione, *se* il desiderio determina il fine, mentre la razionalità soltanto il mezzo, il processo di razionalizzazione viene dimidiato, poiché tocca «la realizzazione dell'oggetto» ma «non quella dell'atto del volere» (*FMC*, 75; *KGS* IV, 417) a cui propriamente si riferisce l'elaborazione del disciplinamento, il suo potenziamento come comportamento e come coscienza.

Si può anzi dire che nella misura in cui il desiderio non è comandato, allora non diviene v o l o n t à (obbedienza), poiché la tipologia discorsiva entro la quale il comando è formulato resta analitica; l'imperativo ricava il concetto di azione necessaria a fini desiderabili dal solo concetto della volizione di questi fini ma non possiede una funzione di disciplinamento, di correzione del deside-

distingue *Geschicklichkeit, Weltklugheit* e *Sittlichkeit* e si afferma come valore positivo della *Weltklugheit* l'arte di apparire esteriormente, la capacità di «dissimulieren» (p. 486). Tra i desideri (*Begierde*) materiali dell'uomo, quello della società è definito «Geschmack an Unterhaltung» (p. 492). Sulla pedagogia cfr. PHILONENKO; PINLOCHE; SONNTAG; RAULET.

rio e di formazione della volontà. In senso stretto, la funzione disciplinare della costrizione è assente. Manca la forza del comando e il significato dell'obbedienza. Nella transazione che l'abilità opera si dà piuttosto una contiguità astratta di razionalità e irrazionalità, di fortuna e di calcolo, di lotta e regole, limitativi della razionalizzazione pura della funzione disciplinare.

La massiccia presenza del fortuito e dell'irrazionale si rivela non solo nella funzione, senza disciplina, della costrizione, ma anche nel senso incorporato in questa funzione. In generale va detto che il senso della costrizione si dà in quanto la lotta originaria, caotica, di tutti contro tutti per il proprio appagamento che caratterizza lo stato pre-organizzativo di natura, si ripete nel conflitto di uno *status* organizzativo, come invidia, come lotta di tutti contro tutti per regolare il perseguimento di tale appagamento (di ciò che si può desiderare o che si desidera).

Il senso della costrizione quindi, nella quale Kant vede la centralità disciplinare, sta nell'immissione di regole nella lotta, nel coniugare regole e lotta secondo un controllo normativo. Quanto più la costrizione dà senso alla lotta (si lotta per le regole e si regola la lotta) tanto più è pura la sua funzione (non repressiva, non di parte, etc.). Quanto più la lotta è l'ambiente delle regole e le regole recingono quest'ambiente, tanto più si dà organizzazione del potere, razionalizzazione. L'integrazione di regola e lotta è dunque il senso della costrizione il cui dispositivo f u n z i o n a in una triplice diversificazione, secondo le quote di integrazione del rapporto comando-obbedienza. Nella costrizione dell'abilità, nella *Regel*, la lotta per le regole è circoscritta al mezzo. Non si pone come degno di domanda se il *beliebig* sia r a z i o n a l e e b u o n o «ma soltanto cosa si deve fare per raggiungerlo» (*FMC*, 72; *KGS* IV, 415).

La regola razionalizza soltanto gli strumenti, diversificandoli in base alla loro utilizzabilità ma omologandoli rispetto al volere: «Le prescrizioni del medico per risanare un uomo e quelle di un avvelenatore per ucciderlo

sicuramente, sono di *valore eguale*» (*FMC*, 72; *KGS* IV, 415). Senza differenza perché entrambi desiderabili, non perché entrambi razionali. Ciò che viene regolato non è l'appagamento ma i mezzi per un appagamento possibile. La lotta per le regole non regola tutta la lotta, il mondo interno rimane al di qua della disciplina della ragione; fissato nella sua empiria si dà come natura che per destino confligge con l'organizzazione.

5. Come per il parametro dell'abilità, anche per la prudenza dobbiamo isolare la successione: comando-costrizione-obbedienza per valutare ciascun momento sia nella sua singolarità, sia nella tenuta della sua connessione. Si tratta di vedere se con la dottrina della prudenza si dà nella funzione costrittiva un rapporto comando-obbedienza tale da definire i confini di validità del disciplinamento, il senso della costrizione, e la congruità dei processi di direzione ed esecuzione.

Nello sforzo di definire il nocciolo di un processo secolare, Kant propone di «chiamare in senso strettissimo prudenza, l'abilità nella scelta dei mezzi in vista del nostro massimo benessere» (*FMC*, 73n; *KGS* IV, 416n). La definizione del principio di prudenza e della costellazione concettuale già elaborata, accentua la contiguità di abilità e prudenza, diversamente dalle lezioni di etica dove più marcatamente era posto il confine tra abilità da un lato e prudenza e virtù dall'altro.

Per circoscrivere la funzione della costrizione, Kant distingue, in questo testo, la prudenza, in una duplice accezione: la p r u d e n z a   m o n d a n a come «abilità» di chi si serve degli altri ai propri fini; e la p r u d e n z a   p r i v a t a come «capacità» di raccogliere i propri fini in vista del proprio durevole vantaggio (*FMC*, 73n; *KGS* IV, 416n). Prudenza mondana e prudenza privata sono distinguibili però solo in astratto. Secondo Kant chi è prudente nel primo senso, ma non nel secondo, sarebbe meglio dire che è abile ma in complesso

imprudente [19]. In entrambe le occasioni comunque la formula del comando rimane, come nell'imperativo dell'abilità, ipotetica, in quanto «l'azione è comandata non in modo assoluto, ma come mezzo per un fine diverso» (*FMC*, 74; *KGS* IV, 416). Il comando non si concentra; tuttavia muta la sua forza e muta il significato dell'obbedienza.

Infatti mentre nella modalità problematica il comando rivolto agli «esseri dipendenti» (*FMC*, 73; *KGS* IV, 416) è dato in vista di uno scopo possibile, desiderabile; nell'ambito della dottrina della prudenza, il comando *è* formulato in vista di un fine reale, desiderato, che tutti hanno effettivamente per necessità naturale, ed è il fine della felicità.

Anche se quindi la formula del comando rimane ipotetica, e riguarda ancora l'abilità, il principio che la regge non è più problematico, tecnico, ma già incorpora una disciplina [20].

«L'imperativo ipotetico che presenta la necessità dell'azione in quanto mezzo per ottenere la felicità è *assertorio*. Non è possibile presentarlo semplicemente come necessario al raggiungimento di un fine incerto e soltanto possibile, bensì di un fine che si può supporre in ogni uomo sicuramente a priori, perché proprio della sua essenza» (*FMC*, 73; *KGS* IV, 416).

A questo fine tutti obbediscono. Il significato dell'obbedienza però non è ristretto all'effettualità ma definisce un soggetto contingente (fortuito) non ancora assolutamente razionale; informa non la persona ma ancora l'individuo che «ravvisa in una determinata cosa una condizione della propria felicità» (*FMC*, 74; *KGS* IV, 416).

[19] Legato, si potrebbe dire ancora ad una società «simbiotica» cetuale, di corte, che non accenna alla differenziazione tra privato e pubblico, propria del modo di pensare liberale. L'imperativo della prudenza è analitico, cfr. PATON, p. 146.

[20] Sulla modalità cfr. PACI; VECA.

Questo mutamento nella modalità del comando ha due conseguenze: restringe l'ambito dell'obbedienza all'indirizzo proprio della prudenza, l'abilità nella scelta dei mezzi in vista del massimo ben-essere; specifica una diversa forma di costrizione; la sottomissione della volontà dipendente si dà non per il tramite della *Regel*, bensì attraverso il *Ratschlag*, il consiglio, che definisce anche il senso della costrizione mediante i suoi confini. In questa forma la costrizione si configura in un ambito ancora comportamentale, limitato ai «consigli della dieta, della parsimonia, della cortesia, della riservatezza etc., i quali come l'esperienza attesta, contribuiscono in massimo grado al benessere» (*FMC*, 76; *KGS* IV, 418). Al di fuori di quest'ambito dove valgono come c o n s i g l i piuttosto che come prescrizioni, gli imperativi della prudenza non regolano né comandano nulla, perché, scrive Kant, «non possono rappresentare oggettivamente azioni come praticamente necessarie» (*FMC*, 76; *KGS* IV, 418). La connessione comando-costrizione-obbedienza non stabilisce un esito con «assoluta certezza». Limitato al suo ambito, il senso della costrizione, improntato al principio della prudenza, conserva invece un tratto fortemente prammatico.

In una nota, Kant, nel riassumere «il significato esatto della parola prammatico», chiarifica la distinzione compiuta tra abilità e prudenza, limitando ed esaltando la funzione del principio.

«Prendono il nome di prammatiche le sanzioni che non provengono direttamente dal diritto degli stati come leggi necessarie, ma dalla sollecitudine per la prosperità concessa. Una storia è composta prammaticamente quando rende prudenti, cioè quando insegna a curare i propri interessi meglio, o almeno altrettanto bene, che le generazioni precedenti» (*FMC*, 74; *KGS* IV, 417).

II. *Il disciplinamento nell'Imperativo ipotetico*

1. Il senso e la funzione disciplinare della costrizione nell'imperativo ipotetico mostrano una con-fusione e al

tempo stesso uno scollamento di nessi tra comando ed obbedienza. Indice è la stessa effettualità dell'obbedienza, non compiuta in un soggetto razionale, che stravolge i piani di sovraordinazione e subordinazione. Paradossalmente, nell'assenza della struttura gerarchica, i confini tra comando ed obbedienza sono posti e riconosciuti mediante il desiderio possibile o reale dell'attore destinato all'obbedienza. Il suo desiderio non ancora purificato, organizzato, disciplinato, che non prefigura alcuna santità, permette la costrizione espressa dalla formula del comando. Volontà e desiderio si pongono senza differenza. Limpida e trasparente ed al tempo stesso mascherata, la razionalità organizzativa non esiste *in sua re ipsa*, oggettivamente, nella durezza del suo spessore, nella valorizzazione del dispiacere. L'irrazionalità con cui si saldano comando e obbedienza rileva i caratteri dogmatici (o scettici) incapaci di autoconservazione.

In generale la debolezza organizzativa che non permette l'autoconservazione del potere e allo stesso tempo la protezione dell'attore incaricato dell'esecuzione, si può far risalire alla mancanza di principio, di carattere, del disciplinamento incorporato realmente o virtualmente nel parametro tecnico o dottrinario della formula ipotetica del comando.

Il principio che manca è il seguente e profila la svolta moderna per cui «il singolo non fa tutto» (*FMC* 44): il potere non può essere organizzato in base a principi derivati dalla natura dell'uomo o dalle circostanze, ma esclusivamente in base a principi di razionalizzazione, di filosofia (e teoria) dell'organizzazione; solo successivamente questi principi vanno applicati all'uomo. La razionalizzazione del potere non è già umanizzazione. Razionalizzazione e umanizzazione sono due momenti distinti dell'organizzazione: nel primo si elabora, nel secondo si applica. Il capovolgimento, comune, popolare, che viene fatto genera disordini.

La cosa è particolarmente evidente nell'ambito dell'imperativo dell'abilità. Il modo con cui è possibile questo

imperativo, dice Kant, non necessita di un esame particolare:

«chi vuole il fine vuole anche il mezzo in suo potere necessario per ottenerlo. Questa proposizione, per ciò che riguarda il valore è analitica... se so che soltanto mediante tale azione può aver luogo l'effetto pensato, se voglio l'intero effetto, devo volere anche l'azione a ciò necessaria; difatti rappresentarmi una cosa come un effetto che in qualche modo posso produrre e rappresentarmi me stesso, in relazione a questo effetto, come agente nello stesso modo, fa tutt'uno» (*FMC* 75; *KGS* IV, 417).

La *Regel* riguarda la determinazione dei mezzi; le proposizioni sintetiche concernono il principio di realizzazione dell'oggetto, ma non controllano il volere, considerato internamente, e neppure «l'atto del volere».

2. Col parametro della prudenza e la dottrina del disciplinamento in essa incorporato, si tende a misurare e porre una forma di controllo del volere. La prudenza infatti, come si è visto, si configura come un'abilità particolare, quella che riguarda la scelta dei mezzi in vista della felicità. La formula del comando in essa concerne l'ambito di un desiderio reale, dato, non di un desiderio possibile. La non concordanza degli imperativi della prudenza con quelli analitici dell'abilità è dato dalla realtà del desiderio.

Il limite dal lato dell'obbedienza è correlato al fatto che

«Sfortunatamente il concetto di felicità è indeterminato a tal punto che, nonostante il desiderio di ogni uomo di raggiungerla, nessuno è in grado di determinare e dire coerentemente che cosa davvero desideri e voglia [wünsche und wolle]. Ciò accade perché gli elementi costitutivi del concetto di felicità sono empirici, cioè provenienti dall'esperienza, mentre l'idea della felicità richiede un tutto assoluto» (*FMC*, 75 ss.; *KGS* IV, 418).

La prudenza è il principio del disincanto.

Kant esaspera con esempi il carattere fortuito e contingente della felicità che dovrebbe conseguire all'impera-

tivo elaborato nella dottrina della prudenza [21], e accenna al capovolgimento del fine perseguito come metonimia dell'inappagamento del desiderio. Se l'uomo, destinatario del comando e al tempo stesso soggetto al desiderio, vuole la ricchezza può tirarsi addosso ogni sorta di preoccupazioni, invidie, e affanni. Se vuole grande intelligenza e cultura, forse non avrà che una maggiore e più terrificante consapevolezza dei mali inevitabili prima nascosti alla sua vista, oppure accrescerà il fardello dei desideri, che è già abbastanza pesante. Se vuole una vita più lunga, nessuno può garantirgli che essa non apporti solo una più lunga sofferenza.

Insomma per la confusione di desiderio e volontà, l'obbedienza, pur perseguita, non omologa idea e concetto, empiria e assoluto. Il riferimento al mondo della vita, all'esistenza del desiderio non si tramuta in una forma di organizzazione del potere, coerente coi suoi principi costitutivi.

A rigore di termine gli imperativi della prudenza, sottolinea Kant, non possono pretendere obbedienza, poiché la determinazione «sicura e universale» dell'azione che favorisce la felicità è del tutto insolubile, «non ci sono imperativi che possono comandare, in senso rigoroso, di fare ciò che rende felici» (*FMC*, 75; *KGS* IV, 418). È perciò che, qui, nell'obbedienza, non c'è protezione.

A questo punto il problema si pone coi suoi tratti propri a partire dalla dottrina della prudenza. Quando Kant si chiede come è possibile formulare il comando,

[21] La posizione è configurata già nella prima *Critica* come esemplificazione dell'«imbarazzo» della deduzione: «Vi sono intanto anche alcuni concetti usurpati, ad esempio quelli di felicità, destino, che circolano in verità tra l'indulgenza quasi generale, ma che talora vengono messi in questione con la domanda: quid iuris? Nel qual caso ci si trova in imbarazzo non piccolo per la loro deduzione non essendo possibile dedurre nessun fondamento evidente di diritto, né dall'esperienza, né dalla ragione per rendere manifesta la legittimità del loro uso» (cfr. *CRP*, 121; *KGS* III, 99). Per destino cfr. MITTNER (b). Sulla potenza della formula categorica invece cfr. KRÜGER, pp. 88 ss. Per il problema della felicità nella teoria dell'organizzazione cfr. ETZIONI; LEWIN.

sottolinea, giustamente, che il problema non è comportamentale, non si tratta di sapere «come sia da intendersi l'esecuzione dell'azione che l'imperativo comanda». Il disciplinamento così configurato non lascia nascere nell'obbedienza la soggettività, non si insedia nell'interno che rimane per così dire libero e non è funzionalizzabile nell'organizzazione alla gerarchizzazione della responsabilità [22].

Il problema riguarda invece la coscienza, l'intenzione, il loro disciplinamento «come sia da intendersi la costrizione della volontà che l'imperativo esprime nel compito richiesto». Solo così si può parlare del potere della ragione in tutta la sua potenza onnilaterale, esterna e interna, e acquista rilevanza la dimensione organizzativa e la forza connettiva del disciplinamento. Kant esemplifica la questione in un passo della prima parte della *Fondazione* quando analizza il problema, assolutamente morale, della promessa compiuta con l'intenzione di non mantenerla e calcola gli esiti diversificati di protezione e di minaccia.

Considerando il problema internamente alla dottrina della prudenza e alla dottrina della virtù egli traccia tre contegni. Il primo riguarda un comportamento prudente che controlla l'esteriorità immediata ma non disciplina coerentemente interno ed esterno, non li co-stringe. È il contegno più comune, dice Kant: «Mi rendo conto senz'altro che il ripiego mi trae d'impiccio al momento» (*FMC*, 58; *KGS* IV, 402), mi protegge subito, è utile.

Il secondo contegno riguarda un comportamento prudente che riesce ad omologare in qualche modo interno ed esterno nell'ambito della dottrina della prudenza. Non mantenendo la promessa esamino

«se da questa menzogna non mi possono venire in seguito diffi-

[22] La prudenza coincide con la «Selbstliebe» (cfr. PATON, p. 146) e quindi non può generare il sentimento di rispetto, nel quale si esprime il disciplinamento come soggettivo. Come è noto sul rispetto si è soffermato Heidegger (d), pp. 208 ss. Il rispetto è volontà (non desiderio) di obbedienza, congruità di interno ed esterno. Sulla problematica dell'«interno» v. anche le osservazioni di KRÜGER, pp. 61 e *passim*.

coltà molto maggiori di quelle da cui mi libero al momento, e poiché, nonostante la mia presunta scaltrezza, le conseguenze non sono facili da prevedere, debbo considerare attentamente se la perdita della fiducia non finisca per recarmi più danno di tutto il male che ora credo di evitare, e se non sia più prudente attenermi a una massima universale e abituarmi a non promettere se non con l'intenzione di mantenere» (*FMC*, 59: *KGS* IV, 403).

Viene qui calcolata la quota di utilità e danno, di protezione e minaccia.

Il terzo contegno è quello che, sviluppando gli esiti della dottrina della virtù, elabora, mediante il disciplinamento interno, un concetto dell'azione, che contiene già in sé una base indubitabile, sicura, certa, una legge (la sincerità per dovere), in cui si co-stringono comportamento e coscienza, interno ed esterno, intenzione e responsabilità, all'altezza di un controllo normativo adeguato all'organizzazione moderna del potere.

Nel disciplinamento si dà una protezione certa in quanto l'oggetto del desiderio è accolto, finalmente, anche nella coscienza come oggetto perduto, piacere negativo.

III. *Soggettività, obbedienza e virtù-dovere*

1. Questo co-stringere di interno ed esterno si può pensare a partire dal comando, formulato dalla dottrina della virtù, e dal suo esitare in una concentrazione assoluta del potere, mediante l'elaborazione del disciplinamento e il mutamento che consegue l'intera funzione gerarchica operante verso il basso.

In tale elaborazione si dà altresì il transitare della dottrina della virtù in una compiuta dottrina del dovere, che permette di esporre il processo attraverso il quale l'insediamento del potere, nel mondo interno, si rifrange, con-centrato, nel mondo esterno.

La totalità di tale processo che, come si sa, riguarda il paradigma della vita buona, formula e organizza il ben-fare e il ben-essere, non come mezzo «per qualcos'altro» ma

come bene in sé, cioè conforme al potere razionale. Potere e dovere si danno compiuti. Nella strumentazione dei princìpi il potere viene pensato come ciò che attiene alla capacità di una gestione sistematica delle pratiche informali, mediante forti meccanismi interni di produzione e stabilizzazione dei codici di comportamento.

Il dovere riguarda propriamente la causazione intenzionale, l'*executive*, la soggettività che si esprime nell'obbedienza al comando organizzato, al volere normativo, alla costrizione, senza manifestare resistenze se non codificate e classificate (passioni, emozioni, desiderio, etc.) in rapporto alla direzione generale, alla strutturazione del vertice, alla preminenza del superiore.

Il concetto di dovere, che scaturisce dalle regole di determinazione del potere razionale, si presenta come un concetto che deve avere «significato e forza legislativa reale» per le azioni in quanto costituisce, mediante la «necessità oggettivamente rappresentata» del comando, il soggetto dell'obbedienza (*FMC*, 69, 77, 89; *KGS* IV, 411 ss., 419, 430). Fissare il «punto» da cui scaturisce questo concetto e il suo portatore equivale a fissare il potere coattivo del mondo interno e l'intero processo che costringe mondo interno e mondo esterno all'obbedienza. La rilevanza disciplinare è dunque evidente. Nelle fasi di questo processo la formula del comando e la costrizione che le è relata rendono effettuale l'esercizio di un potere nel mondo interno, equivalente nella sua potenza a quello della forza nel mondo esterno.

L'equivalenza e la processualità si spiegano largamente. Poiché la dinamica del desiderio non è già semplificata (santa), naturalmente ordinata e categorizzata nelle trame della soggettività, come nesso di ragione e bene, ma sottostà a moventi e fantasie irrazionali, latenti, ingiustificabili e distruttive, l'elaborazione del disciplinamento si dà come ciò che infine riduce questa complessità. La transazione tra mondo vitale e potere è ottenuta, ed è questo il «punto» da cui il dovere scaturisce dal potere, non attraverso la condizione che condiziona il co-

mando, ma attraverso la sua con-centrazione in un comando incondizionato.

Nelle sue articolazioni l'etica non è solo significato, soggettivo, assunzione e ricerca dell'origine del potere e del disciplinamento ad esso connaturato, ma anche, e soprattutto, forza validativa. Nella congruità dell'etica al potere moderno, la forza monopolizzata nel potere si dà come monopolizzazione sia della forza fisica, la condizione del comando, sia della forza metafisica, il comando senza condizione [23].

In questo incrocio, il funzionario dell'incarico esecutivo diventa soggetto in quanto nella responsabilità di ciò che non gli piace, che non desidera, gli viene prescritto il suo senso e la sua destinazione.

La soggettività dell'obbedienza si dà nella «facoltà» di scegliere solo ciò che la ragione riconosce come praticamente necessario, quindi come buono, indipendentemente dall'inclinazione» (*FMC* 70; *KGS* IV, 412). «L'imperativo categorico, dice ancora Kant, non è limitato da alcuna condizione e siccome è assolutamente, perché praticamente, necessario, può propriamente essere detto comando» (*FMC*, 70 e 74; *KGS* IV, 412 e 416).

Nell'equivalenza di razionalità e bene, il comando che si dà dall'alto come forma rappresa, come legge vuota del suo movimento, come dimensione sovra-ordinata, si omologa col basso, col sub-ordinato, con l'obbedienza, concepiti non come mero comportamento di esecuzione al comando, disciplinamento che rimane in una dimensione esterna, bensì come ciò che tocca la coscienza.

Nell'elaborazione del disciplinamento l'intenzione assume il comando come ciò che determina il comportamento e si impone, internamente, come responsabilità di un soggetto a conformarsi ad esso. In quanto l'obbedienza è sorretta dall'intenzione si dà soggetto; e in quan-

[23] Oltre il lavoro di KUPISCH, cfr. MÜLLER e le riflessioni introduttive in DUSO.

to il soggetto sostiene il comando (con il comportamento e l'intenzione) si dà efficacia e stabilità, organizzazione razionale di potere. Così specificata l'obbedienza permette la razionalizzazione del potere in una organizzazione che a sua volta garantisce e necessita della soggettività dell'attore, essendo posto che la soggettività non è data ma costituita in un essere conforme alla ragione, al suo controllo, alla sua efficienza, alla sua conoscenza sistematica.

Evidentemente la conformità di ragione, potere e soggettività ha un'alta varianza e quindi quote diversificate di manipolazioni e mistificazioni, di intelligenza comune e sapere, di semplicità beata e deviazioni critiche. Proprio perciò è necessario delineare i passaggi fondativi di quella con-formità mediante i quali il costume soggettivo diventa soggettività morale e compimento pratico della virtù, in un valore che oltrepassa il desiderio e al tempo stesso lo recinge.

2. Il carattere forte dell'imperativo categorico, di questa formula virtuosa del comando, si riassume dunque nella costituzione di un soggetto dell'obbedienza. Tale soggetto, come si è già accennato, non può essere felice se prima non è conscio della sua onestà. Questo tratto ha grande rilevanza organizzativa. Non basta infatti che si dia obbedienza, effettualità, perché al tempo stesso si dia stabilità ed efficacia organizzativa, una gerarchia fortemente integrata della responsabilità.

Qui stava in sostanza il limite del disciplinamento incorporato nella dottrina della prudenza, che non omologava verticalmente la struttura gerarchica e manteneva un vuoto organizzativo con la divaricazione non ricomposta dei livelli di sovraordinazione e subordinazione. Col parametro della virtù-dovere invece, l'obbedienza, correlata alla coscienza, produce un soggetto che razionalizza l'organizzazione, stabilizzandola all'esterno e rendendola efficace all'interno.

L'efficacia è raggiunta con la concentrazione della forza del comando; la stabilità è raggiunta con i maggiori livelli di autoconservazione; entrambi sono acquisiti mediante l'integrazione dell'obbedienza nel comando.

La categoricità esibita nella formula del comando che presenta questa duplicità come oggettivamente necessaria, per se stessa, a prescindere da qualsiasi altro scopo, è improntata come sua modalità ad un principio apodittico nel quale comando e costrizione, obbedienza e dovere fanno tutt'uno.

Tale configurazione si dà in quanto, a differenza degli altri due parametri analizzati, la virtù assume a fondamento del comando non la condizione del raggiungimento di altri scopi desiderabili o desiderati ma *puramente* il comando, come forza che si impone per la sua potenza razionale, oggettiva, come «la forma e il principio da cui l'azione stessa deriva» (*FMC*, 74; *KGS* IV, 416).

Il che ha un effetto immediato sul disciplinamento: «Ciò che è necessario fare solo per conseguire un fine desiderato può essere considerato in sé contingente [zufällig]» (*FMC*, 78: *KGS* IV, 420). Il desiderio può essere negato, spostato, e una volta escluso non è più necessaria una forma di costrizione, regola o consiglio, distinta dal comando. La connessione comando-costrizione e obbedienza-dovere articola la continuità di potere e dovere per cui, come dice Kant, il secondo scaturisce dal primo. La cosa è possibile in quanto riducendosi la complessità tra comando e obbedienza si riduce la divaricazione tra significato e forza.

Kant opera sulla costrizione come concetto centrale del disciplinamento. La complessità sta in un conflitto, nel tratto difforme della volontà che, nel profondo, non è pieno di ragione, di organizzazione, di codice, di convenzione, ma di desiderio. Non a caso il problema di base (dentro cui Kant ragiona i parametri di abilità e prudenza) è precisamente il contesto dato, popolare, di questa divaricazione, risolta nella con-fusione di obbedire e de-

siderare, di desiderio e volere, che moltiplica la complessità.

Al contrario nella dottrina della virtù, il potere razionale che forza e significa intenzione e comportamento, volontà e azione dei singoli, implicati nella complessità del sistema organizzativo, analizza e semplifica gli elementi con-fusi. La costrizione diventa il comando stesso che non lascia alla volontà sub-ordinata nessun'altra alternativa, nessun desiderio, se non un'obbedienza come dovere, un *debere*[24].

In ciò si dà la prefigurazione della santità al di là della virtù stoica. La riduzione della costrizione a comando con-centra la forza del comando, che si compie e si effettualizza nella costituzione di una volontà altamente formalizzata, con forte tenuta interna ed esterna, capace di escludere le affezioni patologiche, informali, spontanee e non razionali, delle sue parti immediate, plebee, popolari, inferiori, dipendenti.

D'altra parte l'obbedienza non si dà più nella m a n i e r a della prestazione comportamentale bensì in una soggettività che agisce r e s p o n s a b i l m e n t e secondo il *debere* di azioni necessarie oggettivamente pur essendo soggettivamente contingenti.

La saldatura tra mondo vitale e organizzazione, tra soggettivo ed oggettivo si presenta, nel *continuum* semplificato di potere e dovere, della dottrina della virtù, come l'unica connessione razionale.

Mentre con la modalità problematica o assertoria della costrizione la formula del comando era irrilevante o unilaterale nel costituirsi del soggetto come funzione disciplinare, ora, con l'imperativo categorico, il soggetto diventa il darsi disciplinato della v o l o n t à nell'organizzazione,

[24] Il comando determina la volontà senza un «margine di riflessione» (cfr. KRÜGER, p. 97). Su questi temi cfr. HORKHEIMER (b), *Ragione e autoconservazione*; in HABERMAS (f), *Possono le società complesse formarsi un'identità razionale?*; LUHMANN (a) e (b).

contenitore di razionalità già dall'interno.

La razionalizzazione si può misurare in base all'efficacia di una capacità incondizionata di comando e alla stabilizzazione operata dal significato dell'obbedienza. La soggettività nel suo contesto si costituisce come forma modernamente critica (*FMC* 100) dei nessi di ideazione ed esecuzione, di partecipazione, responsabilità e controllo, di ragione e infelicità (*FMC*, 100; *KGS* IV, 441).

Solo nel sublime si è liberi di godere della «simbioticità» col mondo vitale, sostenuto, nella dottrina della prudenza, da un pensiero «debole», senza metodo, distinto dal «desiderio» come m a n i e r a, arte di vivere, pratica di mondo, infinito ancora «cattivo»[25].

[25] Per la differenza dalla dottrina della prudenza e dalle analisi moralistiche, cfr. ancora LEHMANN (d), p. 60. Inoltre v. R. BODEI, *«Tenerezza per le cose del mondo». Sublime, sproporzione e contraddizione in Kant e in Hegel*, in VERRA, pp. 181-218; e il lavoro di GAMBAZZI, parte II. Per la «rottura epistemologica intervenuta con Hegel rispetto alla filosofia trascendentale» e in particolare riguardo al problema del tempo, rimando a DE GIOVANNI, il cui testo mi sembra utile per precisare, dal lato della storia dello spirito, le questioni di semantica storica poste da Brunner e Koselleck. Sul processo sorretto da prudenza e virtù cfr. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, in PRODI-SARTORI, pp. 101-122.

Bibliografia

Bibliografia

Opere di I. Kant

Kant Gesammelte Schriften (= KGS). Erste Abteilung: Werke.

Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910 ss.

Bd. I — *Vorkritische Schriften I.*, 1747-1756 (1910).

Bd. II — *Vorkritische Schriften II.*, 1757-1777 (1912). (tr. it., *Scritti precritici*, nuova ed. ampliata da A. PUPI, con introduzione di R. ASSUNTO, Bari 1982).

Bd. III — *Kritik der reinen Vernunft*, 1787 ² (1911). (tr. it. utilizzate, *Critica della Ragion Pura*, a cura di V. MATHIEU, Bari 1972⁵; *Critica della Ragion Pura*, a cura di P. CHIODI, Torino 1967).

Bd. IV — 1. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1911). (tr. it., *Fondazione della Metafisica dei costumi*, a cura di P. CHIODI, in *Scritti Morali*, Torino 1980; 1970¹).

Bd. V — *Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft* (1913). (tr. it., *Critica della Ragion Pratica*, riveduta e a cura di E. GARIN, con un glossario e un indice dei nomi a cura di V. MATHIEU, Bari 1974; *Critica del Giudizio*, riveduta e a cura di V. VERRA, con un glossario e indice dei nomi, Bari 1970).

Bd. VI — *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten* (1914).
(tr. it., *La religione nei limiti della semplice Ragione*, in *Scritti Morali*, Torino 1980; *La Religione nei limiti della semplice Ragione*, a cura di M. M. OLIVETTI, Bari 1980; *Metafisica dei costumi*, a cura di N. MERKER, Bari 1973[2]; e la parte tradotta in *Scritti Politici*, citati più avanti).

Bd. VII — *Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1917).
(tr. it., *Il conflitto delle facoltà*, II sez., in *Scritti Politici*, citati più avanti; *Antropologia dal punto di vista pragmatico*. Con avvertenza di A. GUERRA, Bari 1969; *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, a cura di P. CHIODI, in *Scritti Morali*, Torino 1980).

Bd. VIII — *Abhandlungen nach 1781* (1923).
(tr. it., in *Scritti Politici*, a cura di G. SOLARI, Torino 1978; 1956 [1]).

Bd. IX — *Logik. Physische Geographie. Pädagogik* (1923).
(tr. it., *Logica*, Bari 1984).

Bd. X — *Briefwechsel 1747-1788* (1922).

Bd. XI — *Briefwechsel 1789-1794* (1922).

Bd. XII — *Briefwechsel 1795-1803. Anhang* (1922).

Bd. XIII — *Briefwechsel. Anmerkungen und Register* (1922).

Bd. XIV — *Nachlaß: Mathematik, Physik und Chemie. Physische Geographie* (1911).

Bd. XV — *Nachlaß: Anthropologie* (1923).

Bd. XIX — *Nachlaß: Moralphilosophie, Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie* (1934).

Bd. XX — *Nachlaß: Vorarbeiten und Fragmente* (1942).

Bd. XXIII — *Nachlaß: Vorarbeiten und Nachträge* (1955).

Bd. XXVII — *Ethik und Moralphilosophie* (1974-1979).

Bd. XXIX — *Kleinere Vorlesungen und Ergänzungen I.* (1980); *Ergänzungen II.* (1983).

Abbreviazioni

AD	*Anthropologie Dohna*, in *Die philosophischen Hauptvorlesungen*. Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen zu Dohna — Wundlachen, hrsg. von A. KOWALEWSKI, Hildesheim 1965 (München 1924[1]).
Anweisung	*Anweisung zur Menschen und Weltkenntnis*. Nach Vorlesungen im Winterhalbjahre von 1790-1971, hrsg. von Fr. Ch. STARKE, Hildesheim-New York 1976 (Leipzig 1831[1]).
AP	*Antropologia dal punto di vista pragmatico.*
CG	*Critica del Giudizio.*
Collins	KGS XXVII, IV, 1°.
CRP	*Critica della Ragion pura.*
CRPr	*Critica della Ragion pratica.*
FMC	*Fondazione della Metafisica dei costumi.*
Herder	KGS XXVII, IV, 1.
MC	*Metafisica dei costumi*
Menschenkunde	*Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*. Nach handschriftlichen Vorlesungen, hrsg. von Fr. Ch. STARKE, Hildesheim-New York 1976 (Leipzig 1831[1]).
Menzer	*Eine Vorlesung Kants über Ethik*. Im Auftrage der Kant-Gesellschaft, hrsg. von Paul MENZER, Berlin 1924 (tr. it. *Lezioni di Etica*, Bari 1971).
Mrongovius	KGS XXVII, IV, 2°, 2.
Powalski	KGS XXVII, IV, 1°.
R, RR	*Reflexionen zur Anthropologie* (RR 111-1561), in *KGS* XV 1-2; *Reflexionen zur Moralphilosophie* (RR 6456-7322), in *KGS* XIX.

Rel	*La religione nei limiti della semplice Ragione.*
SP	*Scritti Politici.*
SPc	*Scritti Precritici.*

Bibliografia critica

ADORNO TH. W. E ALTRI, *Frammenti della fine del mondo*, a cura di Nestore PIRILLO, Roma 1980.

AGOSTINO (a), *Le Confessioni*, Milano 1977.

AGOSTINO (b), *La città di Dio*, Milano 1984.

Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, Leipzig 1823-28.

ALPHEUS K., *Was ist der Mensch? (noch Kant und Heidegger)*, in «Kant-Studien», LVI 2, 1968, pp. 187-198.

ALTHUSIUS, *Civilis conversationis Libri duo: Methodice digesti et exemplis sacris et profanis*, 1601.

ANDERSON P., *Modernité et révolution*, in «L'homme et la société», LXXIII-LXXIV, 1984, pp. 117-138.

ANTONOPOULOS G., *Der Mensch als Bürger zweier Welten. Ein Beitrag zur Entwiklunsgeschichte von Kants Philosophie*, Bonn 1958.

ARENDT H. (a), *Vita activa*, tr. it., Milano 1964.

ARENDT H. (b), *La crise de la culture*, Paris 1972.

ARENDT H. (c), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago 1982.

ARISTOTELE, *Opere*, Bari 1973.

ASEMISSEN H. U., *Egologische Reflexionen*, in «Kant-Studien», L 3, 1958-59, pp. 262-272.

AUBENQUE P., *La prudence chez Kant*, in «Revue de Metaphysique et de Morale», LXXX, 22, 1975, pp. 156-182.

AUDRA E., *L'influence française dans l'oeuvre de Pope*, Paris 1931.

BADY R., *L'homme et son Institution de Montaigne à Berulle, 1580-1625*, Paris 1965.

BALZAC J. L., *Oeuvres*, Genève 1971.

BARALE M., *Kant heute in Italien*, in «Kant-Studien», LXXII 1, 1981, pp. 96-109.

BARBA V. (a), *Sade: la liberazione impossibile*, Firenze 1978.

BARBA V. (b), *Interpretazione di Sade*, Roma 1979.

BARRIÈRE J. P., *L'idée de Gout de Pascal à Valery*, Paris 1972.

BÄTHLEIM K., *Zur Lehre der recta ratio in der Geschichte der Ethik von der Stoa bis Christian Wolff*, in «Kant-Studien», LVI 2, 1966, pp. 125-155.

BATSCHA Z. (ed), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt a.M. 1976.

BATTISTA A. M. (a), *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, Milano 1966; 1979.

BATTISTA A. M. (b), *Nascita della psicologia politica*, Genova 1982.

BAUMGART P. (ed), *Ständetum und Staatsbildung in Brandenburg-Preussen*, Berlin-New York 1983.

BAUMGARTEN A. G., *Ethica philosophica* (1763), Hildesheim 1969.

BAUSOLA A. - MATHIEU V. (edd), *Questioni di storiografia filosofica*, Brescia 1975-78.

BAYERER W. G., *Bemerkungen zu einer vergessenen Reflexion Kants über das Gefühl der Lust und Unlust*, in «Kant-Studien», LIX 3, 1968, pp. 267-272.

BAYLE P., *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam 1734[5].

BECK L. W., Prefazione a I. KANT, *Lectures on Ethics*, New York - Evanston 1963.

BENJAMIN W., *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt a.M. 1963 (tr. it. *Il dramma barocco tedesco*, Torino 1971).

BENVENISTE E., *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1966 (tr. it., *Problemi di linguistica generale*, Milano 1971).

BIANCO F. (ed), *Il dibattito sullo storicismo*, Bologna 1978.

BIEDERMANN K., *Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit* (1842), Darmstadt 1973.

BINDER W. (ed), *Allgemeine Realencyclopedie oder Conversationslexicon für das katholische Deutschland*, Regensburg 1847.

BITTNER, R. - CRAMER K., *Materialien zu Kants «Kritik der praktischen Vernunft»*, Frankfurt a.M. 1975.

BLOCH M., *La société féodale*, Paris 1939-40 (tr. it., *La società feudale*, Torino 1972).

BLOCH O. - WARTBURG W., *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris 1968.

BLUMENBERG H. (a), *Schiffbruch mit Zuschauer: Paradigma enier Daseinsmetapher*, Frankfurt a.M. 1979 (tr. it., *Naufragio con spettatore*, Bologna 1985).

BLUMENBERG H. (b), *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M. 1981 (tr. it., *La leggibilità del mondo*, a cura di R. BODEI, Bologna 1984).

BLUMENBERG H. (c), *La caduta del protofilosofo o la comicità della teoria pura. Storia di una recezione*, trad. it. di P. Pavanini, Parma 1983.

BOBBIO N., *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Torino 1969.

BÖCKENFÖRDE E. W., *La storiografia costituzionale tedesca*, tr. e intr. di P. Schiera, Milano 1970.

BODEI R. (a), *Macchine, astuzia, passione: Per la genesi della Società civile in Hegel*, in L. LUGARINI - M. RIEDEL - R. BODEI, *Filosofia e società in Hegel* («Quaderni di Verifiche». 2), Trento 1977, pp. 61-89.

BODEI R. (b), *Comprendere, modificarsi. Modelli e prospettive di razionalità trasformatrice*, in *Crisi della ragione. Nuovi modelli del rapporto tra sapere e attività umana*, Torino 1979, pp. 197-240.

BODEI R. (c), *Amleto, il tormentato,* in «Prometeo», IV, n. 14, 1986, pp. 103-109.

BONFATTI E., *La «civil conversazione» in Germania. Letteratura del comportamento da Stefano Guazzo a Adolph Knigge 1574-1788*, Udine 1979.

BORINSKI K., *Baltasar Gracian und die Hofliteratur in Deutschland* (1894), Tübingen 1971.

BORKENAU F., *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zu Geschichte der Philosophie der Manifakturperiode* (1934), Darmstadt 1976 (tr. it., *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo: la filosofia del periodo della manifattura*, a cura di G. MARRAMAO, Bologna 1984).

BOROWSKI L. E. - JACHMANN R. B. - WASIANSKI A. Ch., *La vita di Immanuel Kant*, prefazione di E. Garin, Bari 1969.

BORRIES K., *Kant als Politiker. Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus* (1928), Aalen 1973.

BOSL K., *Die Gesellschaft in der Geschichte des Mittelalters*, Göttingen 1975[3] (tr. it., *Modelli di società medioevale*, con introd. di O. CAPITANI, Bologna 1979).

BRANCA V. (ed), *Rappresentazione artistica e Rappresentazione scientifica nel «secolo dei lumi»*, Venezia 1970.

BROADIE A. - PYPUS E. M., *Kant's Concept of Respect*, in «Kant-Studien», LXVI 1, 1975, pp. 58-64.

BRUNNER O. (a), *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Oestreichs im Mittelalter* (1943), Darmstadt 1975[3] (tr. it., *Terra e Potere*, a cura di P. SCHIERA, Milano 1983).

BRUNNER O. (b), *Adeliges Landleben und Europäischen Geist*, Salzburg 1949 (tr. it., *Vita nobiliare e cultura europea*, con introd. di E. Sestan, Bologna 1972).

BRUNNER O. (c), *Neue Wege der Sozialgeschichte* (1956), Göttingen 1968[2] (tr. it., *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. SCHIERA, Milano 1970).

BRUNNER O. (d), *Sozialgeschichte Europas im Mittelalter*, Göttingen 1978 (tr. it., *Storia sociale dell'Europa nel Medioevo*, a cura di G. CORNI, Bologna 1980).

BURCKHARDT C. J., *Gestalten und Mächte*, Zurigo 1961.

BÜRGER H. O., *Dasein heisst eine Rolle spielen. Studien zur deutschen Literaturgeschichte*, München 1963.

BUSCH W., *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762-1780*, Berlin 1979.

CAMPE J. H., *Wörterbuch der deutschen Sprache. Quellen zur Geschichte der deutschen Sprache von 15. bis 20. Jahrhunderts* (1811), Hildesheim-New York 1970.

CASSIRER E., *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932 (tr. it., *La filosofia dell'Illuminismo* (1936), Firenze 1977).

CASTIGLIONE B. - DELLA CASA G. - CELLINI B., *Opere* Milano-Napoli 1960.

CASTRUCCI E., *Ordine convenzionale e pensiero decisionista. Saggio sui presupposti intellettuali dello stato moderno nel Seicento francese*, Milano 1981.

CASULA M., *La metafisica di A. G. Baumgarten*, Milano 1973.

CENTI B.. *Il tema della dignità della ragione nel rapporto che Kant instaura tra morale critica e antropologia filosofica*, in «Annali della Scuola superiore di Pisa, classe di lettere e filosofia», XII 2, 1985, pp. 707-748.

CERRONI U., *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, Milano 1972.

CERVELLI I., *Ceti e assolutismo in Germania — Rassegna di studi e problemi*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», III, 1977, pp. 431-512.

CESA C. (a), *Hegel filosofo politico*, Napoli 1976.

CESA C. (ed), (b), *Il pensiero politico di Hegel*, Bari 1979.

CESA C. (c), *Note e Notizie*, in «Giornale Critico della Filosofia italiana», III, 1982, pp. 977-78.

CHARRON P., *Petit traité de la Sagesse*, Paris 1606 (tr. it., *Piccolo trattato della saggezza*, a cura di G. STABILE, Napoli 1985).

CLOSTERMEIER C. P., *Zwei Gesichter der Aufklärung*, Berlin 1983.

Collegium Philosophicum — Studien Joachim Ritter zum 60. Geburtstag, Basel-Stuttgart 1965.

COLLETTI L. (a), *Ideologia e società*, Bari 1969.

COLLETTI L. (b), *Il marxismo e Hegel*, Bari 1971.

Il concetto di Rivoluzione, Bari 1979.

CORNI G., *Stato assoluto e società agraria in Prussia nell'età di Federico II*, Bologna 1982.

COURTÉS F., *La raison et la vie. Ideal scientifique et idéologie en Allemagne, de la Réforme jusqu'à Kant*, Paris 1972.

CROCE B., *La politica della virtù*, in *Etica e Politica*, Bari 1945.

CROCKER G. (a), *An Age of Crisis. Man and World in Eighteenth Century French Thought*, Baltimore 1959 (tr. it., *Un'età di crisi. Uomo e mondo nel pensiero francese del Settecento*, Bologna 1975).

CROCKER G. (b), *Au coeur de la pensée de Sade*, in *Thèmes et Figures du Siècle des Lumières. Mélanges offerts à Roland Mortier*, Genève 1980, pp. 59-71.

CURTIUS E. R. (a), *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (1948), Bern-München 1969.

CURTIUS E. R. (b), *Letteratura della letteratura*. Saggi critici a cura di Lea RITTER SANTINI, Bologna 1984.

D'ADDIO M., *Kant e la repubblica platonica*, in «Il pensiero politico», 2-3, 1976, pp. 472-480.

D'ALBERTI F., *Grand Dictionnaire Français-Italien*, Venezia 1830.

D'ANGELO P., *«Celare l'arte». Per una storia del precetto «Ars est celare artem»*, in «Intersezioni», VI, 1986, pp. 321-342.

DE GIOVANNI B., *Hegel e il tempo storico della società borghese*, Bari 1970.

DEJARDINS A., *Les moralistes françaises du seizième siècle* (1870), Genève 1970.

DELBOS V., *La philosophie pratique de Kant* (1905), Paris 1969.

DELFT L., VON, *Le moraliste classique*, Genève 1982.

DEMF A., *Sacrum Imperium. La filosofia della storia e dello Stato nel medioevo e nella rinascenza politica* (tr. it. a cura di C. ANTONI), Messina 1933.

DENS J. P., *L'Honnêt'homme et la critique du goût*, Lexington 1981.

DELLA VOLPE G., *Logica come scienza storica*, Roma 1969.

DE VLEESCHAUVER H. J., *Etudes Kantiennes Contemporaines*, in «Kant-Studien», LIV 1, 1973, pp. 63-119.

Dictionnaire de spiritualité, Paris 1957, vol. I e ss.

DIDEROT D., *Scritti politici*, a cura di F. DIAZ, Torino 1967.

DILTHEY W. (a), *Das achtzehnte Jharhundert und die geschichtliche Welt*, in «Deutsche Rundschau», agosto-settembre 1911 (tr. it., *Il secolo XVIII e il mondo storico*, Milano 1967).

DILTHEY W. (b), *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Stuttgart-Göttingen 1969 (tr. it., *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura*, Firenze 1974).

DINI V. (a), Introduzione a A. SMITH, *Morale dei sentimenti e ricchezza delle nazioni*, tr. di Ida Cappiello, Napoli 1974.

DINI V. (b) (ed), *Soggetti e potere*, Napoli 1983.

DINI V. - STABILE G., *Saggezza e prudenza. Studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima età moderna*, Napoli 1983.

DÜSING K., *Das Problem des Hochsten Gutes in Kants Praktischer Philosophie*, in «Kant-Studien», LXII 1, 1971, pp. 5-42.

DUSO G. (ed), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Bologna 1987.

EBELING H., *Erhaltungssätze einer Theorie der Subjectivität*, in «Kant-Studien», LXIV 4, 1973, pp. 466-483.

ECOLE J. (a), *Des rapports de l'expérience et de la raison dans l'analyse de l'âme, ou la «Psycologia Empirica» de Christian Wolff*, in «Giornale di Metafisica», 4-5, 1966, pp. 589-617.

ECOLE J. (b), *De la nature de l'âme, de la deduction de ses facultés, de ses rapports avec le corps, ou la «Psycologia Rationalis» de Christian Wolff*, in «Giornale di Metafisica», 4-6, 1969, pp. 499-531.

L'educazione giuridica, Perugia 1981.

EHALT H., *Ausdrucksformen absolutischer Herrschaft. Der Wiener Hof im 17. und 18. Jahrhundert*, München 1980 (tr. it., *La corte di Vienna tra Sei e Settecento*, a cura di M. MERIGGI, Roma 1984).

EISLER R., *Kant Lexicon. Nachschlagewerk zu Kants Sämtlichen Schriften, Briefen und Handschriftlichen Nachlass*, Berlin 1930; Hildesheim 1964.

ELIAS N. (a), *Die höfische Gesellschatf. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie mit einer Einleitung: Soziologie und Geschichtswissenschaft*, Darmstadt-Neuwied 1969 (tr. it., *La società di corte*, introd. di A. TENENTI, Bologna 1980).

ELIAS N. (b), *Über den Prozess der Zivilisation*, I: *Wandlungen des Verhaltens in den Weltlichen Oberschichten des Abendlandes* (1936), Frankfurt a.M. 1969[2] (tr. it., *La civiltà delle buone maniere*, Bologna 1982).

ELIAS N. (c), *Über den Prozess der Zivilisation*, II: *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation* (1937), Bern-München 1969[2] (tr. it., *Potere e civiltà*, Bologna 1983).

Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des metiers, Livourne 1770-1775[3], Supplément 1778-1779[2].

ENRIQUEZ E., *Dall'orda allo Stato*, Bologna 1986.

ETZIONI A., *Sociologia dell'organizzazione*, Bologna 1972.

FABRICIUS J. A., *Abriß einer allgemeine Historie der Gelehrsamkeit*, voll. 1-3, 1752-1754.

FEBVRE L., *Studi su Riforma e Rinascimento*, a cura di D. CANTIMORI, Torino 1966.

FERRARI J., *Le sources françaises de la Philosophie de Kant*, Paris 1979.

FIRLA M., *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*, Frankfurt 1981.

FISCHER N., *Tugend und Glückseligkeit. Zu ihrem Verhältnis bei Aristoteles und Kant*, in «Kant-Studien», LXXIV 1, 1983, pp. 1-21.

FOUCAULT M., *Il problema del presente. Una lezione su «Che cos'è l'Illuminismo» di Kant*, in «Magazine littéraire», 207, 1984 (tr. it., in «Aut-Aut», 205, 1985).

FOULQUIÉ P., *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris 1962.

FRIEDRICH H., *Montaigne*, Bern-München 1967.

FRIGO D., *Il padre di famiglia*, Roma 1985.

FRÜHSORGE G., *Der politische Körper*, Stuttgart 1974.

FUNKE G., *Der Weg zur ontologischen Kant Interpretation*, in «Kant-Studien», LXII 4, 1971, pp. 446-466.

GADAMER H. G. (a), *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1956 (tr. it., *Verità e metodo*, a cura di G. VATTIMO, Milano 1972).

GADAMER H. G. (b), *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Franfkurt a.M. 1976 (tr. it., *La ragione nell'età della scienza*, introd. di G. VATTIMO, Genova 1982).

GAMBAZZI P., *Sensibilità, immaginazione e desiderio*, Verona 1981.

GARVE Ch. (a), *Über die Maxime Rochefoucaults: das bürgerliche Air verliert sich zuweilen bey den Armee, niemals am*

Hofe, in *Popularphilosophische Schriften über literarische, ästhetische und gesellschaftliche Gegenstände* (1792), Stuttgart 1974.

GARVE C. (b), *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben*, (1797), in *Gesammelte Werke*, vol. II, Hildesheim-Zurich-New York 1985.

GEHLEN A., *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940 (tr. it., *L'Uomo*, Milano 1983).

Geschichtliche Grundbegriffe — Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. von O. BRUNNER - W. KONZE - R. KOSELLECK, Stuttgart 1974-1984.

GIACOMONI P., *W. von Humboldt e l'idea di «Bildung»*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», X, 1984, pp. 339-366.

GINZBURG C., *L'Alto e il Basso*, in «Aut-Aut», 189, 1981, pp. 3-25.

GOLDMANN L., *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Zürich 1945 (tr. it., *Introduzione a Kant*, Milano 1975).

GOTTSCHED J. Chr., *Handlexicon oder Kurzgefasstes Wörterbuch* (1760), Hildesheim-New York 1970.

GRACIÁN B (a), *L'homme detrompé ou Le Criticon de Baltazar Gracian*, Bruxelles 1705.

GRACIÁN B. (b), *L'homme de cour* (tr. fr. di Amelot de la HOUSSAYE), Paris 1702.

GRIMM G. E., *Literatur und Gelehrtentum in Deutschland*, Tübingen 1983.

GRIMM J. L. K., *Deutsches Wörterbuch*, München 1984 (I-XXX).

GRIPPA R. (ed), *Piacere e felicità, fortuna e declino*, Padova 1982.

GUAZZO S., *La civil Conversation*, Venezia 1616.

GUERRA A. (a), *Scienza e vita morale negli scritti kantiani*

del 1754, in «Giornale critico della filosofia italiana», gennaio-marzo 1973, pp. 83-106.

GUERRA A. (b), *Introduzione a Kant*, Bari 1980.

GUSDORF G., *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris 1971.

HAARDT A., *Die Stellung des Personalitätsprinzips in der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» und in der «Kritik der praktischen Vernunft»*, in «Kant-Studien», LXXIII 2, 1982, pp. 157-168.

HABERMAS J. (a), *Strukturwandel der Oeffentlichkeit*, Neuwied 1962 (tr. it., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari 1971).

HABERMAS J. (b), *Theorie und Praxis* (1963), Neuwied 1971 (tr. it., *Prassi politica e teoria critica della società*, Bologna 1973).

HABERMAS J. (c), *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M. 1968 (tr. it., *Conoscenza e Interesse*, Bari 1970).

HABERMAS J. (d), *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfut a.M. 1973 (tr. it., *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Bari 1975).

HABERMAS J. (e), *Kultur und Kritik*, Frankfurt a.M. 1973 (tr. it., *Cultura e critica*, Torino 1980).

HABERMAS J. (f), *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Milano 1979.

HABERMAS J. (g), *Moderno, Postmoderno e Neoconservatorismo*, in «Alfabeta», 22, 1981.

HABERMAS J. (h), *Dialettica della razionalizzazione*, a cura di E. AGAZZI, Milano 1983.

HABERMAS J. (i), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M. 1983 (tr. it., *Etica del discorso*, Bari 1985).

HABERMAS J. - LUHMANN N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Franfkurt a.M. 1971 (tr. it., *Teoria della società o tecnologia sociale*, Milano 1973).

HAMANN J. G. (a), *Briefwechsel*, Frankfurt a.M. 1965.

HAMANN J. G. (b), *Schriften zur Sprache*, Frankfurt a.M. 1967 (tr. it., *Scritti sul linguaggio*, a cura di A. PUPI, Napoli 1977).

HATZFELD A. - DARMESTETER A., *Dictionnaire de la langue française*, Paris s.d.

HAURIOU M., *La théorie de l'institution et de la fondation*, 1925 (tr. it., *Teoria dell'istituzione e della fondazione*, a cura di W. CESARINI SFORZA, present. di A. Baratta, Milano 1967).

HAUSER A., *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur* (1953), München 1983 (tr. it.. *Storia sociale dell'arte*, Torino 1956).

HAZARD P., *La crise de la Conscience Européenne, (1680-1715)*, Paris 1935 (tr. it. *La crisi della Coscienza Europea*, Torino 1946).

HEIDEGGER M. (a), *La dottrina di Platone sulla verità. Lettera sull'umanesimo*, tr. it. a cura di A. BIXIO - G. VATTIMO, Torino 1975.

HEIDEGGER M. (b), *Interpretation phénoménologique de la «Critique de la raison pure» de Kant*, Marbourg 1927-28; Paris 1977.

HEIDEGGER M. (c), *Was heisst Denken?* (1954), Tübingen 1971 (tr. it., *Che cosa significa pensare*, con pref. di G. Vattimo, Milano 1978).

HEIDEGGER M. (d), *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929 (tr. it., *Kant e il problema della metafisica*, Milano 1981).

HEIDEMANN I. (a), *Spontaneität und Zeitlichkeit. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft*, Köln 1958.

HEIDEMANN I. (b), *Das Problem der Allgemeingultigkeit in der Ethik*, in «Kant-Studien», LII 1, 1960-61, pp. 33-42.

HEIDEMANN I. (c), *Der Begriff des Spieles*, Berlin 1968.

HENNIS W., *Politik und praktische Philosophie*, Stuttgart 1977.

HENNIS W. - HABERMAS J., *Legitimität heute*, in «Merkur», 1, 30, 1976, pp. 17-56.

HINSKE N. (a), *Kants Idee der Anthropologie*, in *Die Fragen nach dem Menschen, Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*, hrsg. von H. ROMBACH, Freiburg-München 1966, pp. 410-427.

HINSKE N. (b), *Kants Weg zur Transzendental Philosophie. Der Dreißigjährige Kant*, Stuttgart 1970.

HINSKE N. (c), *Kants Begriff der Antithetik und seine Herkunft aus der Protestantischen Kontroverstheologie des 17. und 18. Johrhunderts*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», XVI, 1972, pp. 48-59.

HINSKE N. (d), *Kants Neue Terminologie und ihre alten Quellen, Möglichkeiten und Grenzen der elektronischen Datenverarbeitung im Felde der Begriffsgeschichte*, in *Akten des 4. internationalen Kant-Kongresses, 1974*, Berlin-New York 1974, vol. I. pp. 68-85.

HINSKE N. (e), *Die Datierung der Reflexion 3716 und die generellen Datierungsprobleme des Kantischen Nachlasses*, in «Kant-Studien», LXVIII, 1977, pp. 321-340.

HINSKE N. (f), *Immanuel Kant*, in *Neue Deutsche Biographie*, vol. XI, Berlin 1977, pp. 110-125.

HINSKE N. (g), *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, München 1980.

HINSKE N. (h), *Le idee portanti dell'illuminismo tedesco. Tentativo di una tipologia*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», XV, 1985, pp. 996-1034.

HINTZE O., *Staat und Verfassung. Gesammelte Abhandlungen zur allgemeinen Verfassungsgeschichte,* hrsg. von G. OESTREICH, Göttingen 1970 (tr. it. parziale, *Stato e Società*, introd. di P. Schiera, Bologna 1980).

HÖFFE O. (a), *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, München-Salzburg 1971.

HÖFFE O. (b), *Ethik und Politik*, Frankfurt 1979.

HÖLDERLIN F., *Sul Tragico*, con un saggio introduttivo a cura di R. BODEI, Milano 1980.

HOLLAND N. N., *Psicoanalisi postmoderna*, in «Intersezioni». III, 1982, pp. 487-503.

HOLZ H., *Vermittelte Unmittelbarkeit. Die Einheit von Prinzip und Anwendung in Kants praktischen Philosophie*, in «Kant-Studien», LXXII 2, 1981, pp. 149-168.

HORKHEIMER M. (a), *Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*, Stuttgart 1925 (tr. it., *Kant: La Critica del Giudizio*, a cura di N. PIRILLO, Napoli 1981).

HORKHEIMER M. (b), *Die Juden und Europa*, in «Zeitschrift für Sozialforschung» VIII, 1-2, 1939, pp. 115-136; München 1970; *Autoritärer Staat*, in *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, 1942; *Vernunft und Selbsterhaltung*, in *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, 1942 (tr. it., *Crisi della Ragione e trasformazione dello Stato*, a cura di N. PIRILLO, Roma 1978).

HORKHEIMER M. (c), *Eclipse of Reason*, New York 1947 (tr. it., *Eclisse della ragione*, Torino 1972).

HORKHEIMER M. (d), *Zum Begriff der Vernunft*, Frankfurt a.M. 1952.

HORKHEIMER M. (e), *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Frankfurt a.M. 1968 (tr. it., *Teoria critica*, Torino 1974).

HORKHEIMER M. (f), *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M. 1986 (I-XVIII).

HORKHEIMER M. - ADORNO TH. W. (a), *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1947 (tr. it., *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino 1966).

HORKHEIMER M. - ADORNO Th. W. (b), *Soziologische Excursus*, Frankfurt a.M. 1956 (tr. it., *Lezioni di Sociologia*, Torino 1966).

HUIZINGA J., *La crisi della civiltà*, tr. it., Torino 1970.

IANNETTI F., *A partire da Kant, con Rousseau. L'infelicità dell'individuo e la costituzione del politico*, in *Privato, Società civile e potere*, presentazione di A. Sabetti, Napoli 1980, pp. 89-138.

ILTING K. H., *Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit*, in «Philosophisches Jahrbuch», LXXII, 1964, pp. 85-102.

IRMSCHER H. D. (ed), *I. Kant, aus den Vorlesungen der Jahre 1762-1764. Auf Grund der Nachschriften Johann Gottfried Herder*, Köln 1964.

JACQUES E., *La valutazione delle responsabilità*, Torino 1966.

JANSEN H., *Die Grundbegriffe des Baltasar Gracian*, Genève-Paris 1958.

JANSOHN H., *Kants Lehre von der Subjektivität*, Bonn 1969.

JANSSENS P., *L'influence sur le continent du modèle aristocratique britannique au XVIIIe siècle*, in «Etudes sur le XVIII siècle», XI, 1984, pp. 29-38.

KANT I., *Anthropologie Pragmatique* (tr. fr. di M. Foucault, Paris 1964).

KAULBACH F., *Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant*, in *Kritik und Metaphysik Studien. Heinz Heimsoeth zum 80. Geburtstag*, Berlin 1966, pp. 60-75.

KLIMA U., *Untersuchungen zu dem Begriff «sapientia» von den republikanischen Zeit bis Tacitus*, Bonn 1971.

KLUGE F., *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin 1967[20].

KNIGGE A. F., VON, *Über dem Umgang mit Menschen* (1788), hrsg. von G. UEDING, Frankfurt a. M. 1977.

KOSELLECK R. (a), *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg-München 1959 (tr. it., *Critica illuministica e crisi della società borghese*, introd. di P. Schiera, Bologna 1972).

KOSELLECK R. (b), *Preussen zwischen Reform und Revolution* (1967), Stuttgart 1975.

KOSELLECK R. (c). *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1979 (tr. it., *Futuro passato*, Genova 1986).

KOSELLECK R. (d), *Familie zwischen Tradition und Moderne*, Göttingen 1981.

KOSELLECK R. (e), *Mutamento linguistico e mutamento sociale sul finire dell'Ancien Régime*, in «Intersezioni», I, 1981, pp. 601-622.

KOSLOWSKI P. *Staat und Gesellschaft bei Kant*, Tübingen 1985.

KOWALEWSKI A. (ed), *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants, nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken,* München 1924; Hildesheim 1965.

KRAMER M., *Das herrlich-große Teutsch-Italiänische Dictionarium* (1702), Hildesheim-Zürich-New York 1982.

KRUEDENER J., Freiherr von, *Die Rolle des Hofes im Absolutismus,* Stuttgart 1973.

KRUG TRAUGOTT W., *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften,* Leipzig 1823-28.

KRÜGER G., *Critique et morale chez Kant,* Paris 1931.

KUNZ H., *Die Erweiterung des Menschenbildes in der Psychoanlyse Sigmund Freuds,* in *Neue Anthropologie,* hrsgg. von H. G. GADAMER-P. VOGLER, Stuttgart 1972-74.

KUPISCH K., *Kategorischen Imperativ und Staatsräson,* Berlin 1954.

LABERGE P. (a), *Comprenons-nous enfin le sens de la formule de l'imperatif catégorique?,* in «Les Etudes philosophiques», 1978, pp. 273-289.

LABERGE P. (b), *Du passage de la Philosophie morale populaire à la Métaphysique des Moeurs,* in «Kant-Studien», LXXI 4, 1980, pp. 418-444.

LALANDE A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* Paris 1962.

LE GOFF J. (a), *Antico/Moderno,* in *Enciclopedia Einaudi,* I, Torino 1977.

LE GOFF J. (b), *La nouvelle histoire,* Paris 1979 (tr. it.. *La nuova storia,* Milano 1980).

LEHMANN G. (a), *Kantswiderlegung des Idealismus*, in «Kant-Studien», III, 1958-59, pp. 348-362 (ora anche in Lehmann) (c).

LEHMANN G. (b), Recensione a J. SCHMUCKER, *Die Ursprünge der Ethik Kants*, in «Deutsche Literaturzeitung», 83, Oktober 1962, pp. 873-875.

LEHMANN G. (c), *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin 1969.

LEHMANN G. (d), *Kants Tugenden. Neue Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin 1980.

LEHMANN G. (e), *Kants Bemerkungen in Handexemplar der praktischen Vernunft*, in «Kant-Studien», LXXII 2, 1981, pp. 132-139.

LINDEN M., *Untersuchungen zum Anthropologiebegriffe des 18. Jahrhunderts*, Bern-Frankfurt 1976.

LINK C., *Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit*, Wien-Köln-Graz 1979.

LOSITO M.-FOTINO M. *La recezione di Max Weber in Italia. Ricerca bibliografica*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», IX, 1983, pp. 413-518.

LOSURDO D., *Autocensura e Compromesso nel pensiero politico di Kant*, Napoli 1983.

LÖWITH K. (a), *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, Napoli 1966.

LÖWITH K. (b), *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953: ora in *Sämtliche Schriften* (tr. it., *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano 1972).

LÖWITH K. (c), *Saggi sulla storia*, tr. it., Firenze 1971.

LÖWITH K. (d), *Saggi su Heidegger*, Torino 1974².

LÖWITH K. (e), *Sämtliche Schriften*, Stuttgart 1981.

LÜBBE H. (a), *Säkularisierung. Geschichte eines politischen Begriffs*, Freiburg-München 1965 (tr. it., *La secolarizzazione*, Bologna 1970).

LÜBBE H. (b), *Dezisionismus in der Moraltheorie Kants* (1968), ora in *Theorie und Entscheidung*, Freiburg 1971.

LUHMANN N. (a), *Funktionen und Folgen formaler Organization*, Berlin 1964.

LUHMANN N. (b), *Organisation und Entscheidung*, Düsseldorf 1979.

LUHMANN N. (c), *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Frankfurt a. M. 1980 (tr. it., *Struttura della società e semantica*, Bari 1983).

LUHMANN N. (d), *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt a. M. 1982 (tr. it., *Amore come passione*, Bari 1985).

MAGENDIE M., *La politesse mondaine* (1925), Genève 1970.

MAIER H., *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre* (1966), Tübingen 1980.

MALTER R. (a), *Bibliographie der deutschsprachigen Kant-Literatur, 1957-1967*, in «Kant-Studien», LX 2, 1969, pp. 234-264.

MALTER R. (b), *L'analyse comme procédé de la métaphysique. L'opposition à la méthodologie Wolfienne dans la Preisschrift de Kant*, in «Archiv der Philosophie», XLII, 1979, pp. 575-591.

MANCINI I., *Guida alla Critica della Ragion Pura*, Urbino 1982.

MANGANARO P., *L'Antropologia di Kant*, Napoli 1983.

MARCUSE H. (a), *Über den affermativen Characther der Kultur*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», IV 1, Paris 1937, pp. 54-94 (tr. it., *Sul carattere affermativo della cultura*, in *Cultura e società*, Torino 1969).

MARCUSE H. (b), *Kritik des Hedonismus in* «Zeitschrift für Sozialforschung», VII 1-2, Paris 1938, pp. 54-89 (tr. it. in *Cultura e Società*, Torino 1979).

MARTENS W., *Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen moralischen Wochenschriften*, Stuttgart 1968.

MARTIN G., *Probleme der Prinzipienlehre in der Philosophie Kants*, in «Kant-Studien», LII 2, 1960-61, pp. 173-184.

MAZZACURATI G., *Misure del classicismo rinascimentale*, Napoli 1967.

McILWAIN C. H., *Constitutionalism: ancient and modern* (1940), New York 1947 (tr. it., *Costituzionalismo antico e moderno*, Venezia 1956).

MENZER P. (ed), *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Berlin 1924 (tr. it., *Lezioni di Etica*, a cura di A. GUERRA, Bari 1971).

MEO O., *La malattia mentale nel pensiero di Kant*, Genova 1982.

MERCIER R., *La Réhabilitation de la nature humaine (1700-1750)*, Paris 1960.

MEREU M., *Il problema della soggettività in T. W. Adorno*, Trento 1976 (diss., dattiloscritto).

MICHAUD-QUANTIN P., *Etudes sur le vocabulaire philosophique du Moyen Age*, Roma 1970.

MITTNER L. (a), *Storia della letteratura tedesca (1700-1720)*, Torino 1964.

MITTNER L. (b), *L'avvicinarsi del destino nell'epos medio alto tedesco*, in *Studi di Letteratura religiosa tedesca (in memoria di Sergio Lupi)*, Città di Castello 1972, pp. 221-224.

MITTNER L. (c), *Storia della letteratura tedesca dalle origini fino al 1700*, Torino 1977.

MOHL R., VON, *Die Geschichte und Literatur des Staatswissenschaften* (1855), Graz 1960.

MONTAIGNE M., DE, *Essais*, publiés par P. VILLEY, Paris 1965.

MORI M., *Studi sulla filosofia kantiana della storia*, in «Rivista di Filosofia», 13, 1979, pp. 115-146.

MULAGK K. H., *Phänomene des politischen Menschen im 17. Jahrhundert*, Berlin 1973.

MÜLLER J., *Kantisches Staatsdenken und der preussische Staat*, Kitzingen 1954.

NATOLI S., *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Milano 1986.

NIETZSCHE F., *Umano troppo umano*, Milano 1967.

NOBILI SCHIERA G., *A proposito della traduzione recente di un'opera di Otto Brunner*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», IX, 1983, pp. 391-410.

OESTREICH G. (a), *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin 1969.

OESTREICH G. (b), *Policey und Prudentia civilis in barocken Gesellschaft von Stadt und Staat*, in *Barock Symposium*, München 1976, pp. 10-21.

OGGIONI E., *Kant Empirista*, Milano 1948.

OPERER H., *Zur Frühgeschichte der Kantischen Rechtslehre*, in «Kant-Studien», LXIV 1, 1973, pp. 88-102.

OPOCHER E., *Lezioni di Filosofia del Diritto*, Padova 1983.

OSSOLA C. (a), *Il «luogo della corte»*, in *Le corti Farnesiane di Parma e Piacenza 1542-1622*, vol. I, Roma 1978.

OSSOLA C. (b), *L'homme accompli. La civilisation des Cours comme art de la conversation*, in «Le temps de la reflexion», IV, 1983, pp. 77-89.

PACI E., *Modalità, coscienza empirica e fondazione in Kant*, in «Il Pensiero», 1-2, 1966, pp. 5-22.

PALACIOS L. E. *La Prudencia politica* (1945), Madrid 1978.

PAPI F., *Cosmologia e Civiltà, due momenti del Kant precritico*, Urbino 1969.

PASINI D., *Diritto, Società e Stato in Kant*, Milano 1957.

PASQUINO P., *Polizia celeste e polizia terrena. D. Reinking e V. L. von Seckendorff*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1982, pp. 325-356.

PATON H. J., *Der Kategorische Imperativ*, London 1947; Berlin 1962.

PAULSEN F., *Geschichte des Gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zum Gegenwart*, Leipzig 1919[3]; Berlin 1965.

Perniola M., *La società dei simulacri*, Bologna 1980.

Perpeet W., *Kulturphilosophie*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», XX, 1976, pp. 42-99.

Philonenko A., Introduction a I. Kant, *Reflexions sur l'éducation*, Paris 1966, pp. 9-65.

La Philosophie politique de Kant, Paris 1962.

Pinloche A., *La réforme de l'éducation en Allemagne au XVIIIe siècle. Basedow et le philantropisme*, Paris 1889.

Pirillo N., *Una derivazione metafisica: l'imperativo categorico. In margine ad una critica di Pareto a Kant*, in «Sociologia — Rivista di Scienze sociali», gennaio-dicembre 1985, pp. 445-455.

Plard H., *Les équivoques de Knigge. Notes sur «Ueber dem Umgang mit Menschen»*, in «Etudes sur le XVIII Siècle», I, 1974, pp. 69-83.

Platone, *Il Sofista*, in *Opere*, Bari 1974.

Preti G., *Alle origini dell'Etica contemporanea* (1957), Firenze 1977.

Prodi P. (a), *Riforma interiore e disciplinamento sociale in San Carlo Borromeo*, in «Intersezioni», II, 1985, pp. 273-285.

Prodi P.-Sartori L. (edd), *Cristianesimo e Potere*, Trento 1986.

Raulet G., *L'idée d'éducation dans les Lumières Allemandes,* in «Archives de Philosophie», XLII, 1979, pp. 421-437.

Reich K., *Kant und die Ethik der Griechen*, Tübingen 1935.

Reicke R., *Wald's Gedächtnissrede auf Kant*, in *Kantiana. Beiträge zu Immanuel Kants Leben und Schriften*, Königsberg 1860.

Reiner H. (a), *Pflicht und Neigung*, Hasenheim am Glan 1951.

Reiner H. (b), *Kants Beweis zur Widererlegung des Eudä-*

monismus und des Apriori der Sittlichkeit, in «Kant-Studien», LIV 2, 1963, pp. 129-166.

RIEDEL M. (a), *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1969 (tr. it., *Hegel tra tradizione e rivoluzione*, a cura di E. ROTA, Bari 1975).

RIEDEL M. (b), *Geschichtstheologie, Geschichtsideologie, Geschichtsphilosophie. Untersuchungen zum Ursprung und zur Systematik einer kritischen Theorie der Geschichte bei Kant*, in «Philosophische Perspektiven», V, 1973, pp. 200-206.

RITTER C., *Der Rechtsgedanke Kants nach den Frühen Quellen*, Frankfurt 1971.

RITTER J. (a), *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a. M. 1969 (tr. it., *Metafisica e politica*, Casale Monferrato 1983).

RITTER J. (b) (ed), *Historische Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt 1971-84 (I-VI).

ROCHEFOUCAULT F., DE LA, *Oeuvres Complètes*, Paris 1964.

RÖMHILD A., *Ursprung und Entwicklung des Begriffes Civiltà in Italien*, Köln 1940.

RONDEAU P., *Deutsch-Französisches Wörterbuch*, Leipzig-Frankfurt a. M. 1740.

ROUSSEAU J. J., *Il contratto sociale*, a cura di R. DERATHÉ-V. GERRATANA, Torino 1966.

ROUSSEL V., *Histoire des relations littéraires entre la France et l'Allemagne* (1897), Genève 1970.

ROTELLI E.-SCHIERA P. (edd), *Lo Stato moderno*, Bologna 1971-74 (I-III).

SAAGE R., *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*, Stuttgart 1973.

SABETTI A., Presentazione a *Privato, Società Civile e Potere*, Napoli 1980.

SALVATI M. (ed), *Scienza narrazione e tempo*, Milano 1985.

SARTORI G., *La scienza politica in Italia*, in *Storia delle idee economiche, politiche e sociali*, diretta da L. FIRPO, IV, Torino 1973.

SCHELER A., *Dictionnaire d'Etymologie française*, Bruxelles-Paris 1879.

SCHELSKY H., *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Düsseldorf 1965.

SCHIERA P. (a), *L'introduzione delle «Akzise» in Prussia e i suoi riflessi nella dottrina contemporanea*, in «Annali della Fondazione italiana per la storia amministrativa», II, 1966, pp. 283-359.

SCHIERA P. (b), *Il cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Milano 1968.

SCHIERA P. (c), *La Prussia fra «polizia» e «lumi»: alle origini del «Modell Deutschland»*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», I, 1975, pp. 51-84.

SCHIERA P. (d), *Stato e non Stato nella Germania moderna — Prospettive cetuali nella ricerca sull'assolutismo tedesco*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», I, 1975, pp. 263-279.

SCHIERA P. (e), *Società per ceti*, in *Dizionario di politica*, Torino 1976.

SCHIERA P. (f) (ed), *Manifattura, società borghese, ideologia*, Roma 1978.

SCHIERA P. (g), *Alfabeto politico*, Trento 1980.

SCHIERA P. (h), *Lo stato moderno e il rapporto disciplinamento/legittimazione*, in «Problemi del socialismo», n. 5, 1985, pp. 111-134.

SCHIERA P. (i) (ed.), *Società e corpi*, Napoli 1986.

SCHINGS H. J., *Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart 1977.

SCHINK W., *Kant und die Stoische Ethik*, in «Kant-Studien», XVIII, 1913, pp. 419-475.

SCHLAPP O., *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft*, Göttingen 1901.

SCHMID C. Ch. E., *Wörterbuch zum Gebrauch der Kantischen Schriften*, Jene 1788; Darmstadt 1980.

SCHMIDT A.-ALTWICKER N., *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Frankfurt a. M. 1986.

SCHMIDT K. O., *Mehr Macht über Leib und Leben. Von Immanuel Kant und Emil Coué zur modernen Psycho*, München 1970.

SCHMITT C. (a), *Die Diktatur: von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* (1921), Berlin 1964[3] (tr. it., *La Dittatura*, pref. di F. Valentini, Bari 1975).

SCHMITT C. (b), *Politische Theologie (I), Vier Kapital zur Lehre von Souveränität*, München-Leipzig 1922; 1934[2] (tr. it. in *Le categorie del "politico"*, a cura di G. MIGLIO-P. SCHIERA, Bologna 1972).

SCHMITT C. (c), *Hamlet oder Hekuba: der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Düsseldorf 1956 (tr. it., *Amleto o Ecuba*, Bologna 1983).

SCHMUCKER J. (a), *Die Ursprünge der Ethik Kants*, Meisenheim am Glan 1961.

SCHMUCKER J. (b), *Zur Datierung der Reflexion 3716 — Das Versagen der Wortstatistik in der Frage der Datierung der frühen Kantischen Reflexionen zur Metaphysik, aufgewiesen an einem exemplarischen Fall*, in «Kant-Studien», LXVII, 1967, pp. 73-101.

SCHMUCKER J. (c), *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, Berlin-New York 1980.

SCHNEIDERS W. (a), *Naturrecht und Liebesethik: Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim-New York 1971.

SCHNEIDERS W. (b) (ed), *Christian Wolff 1679-1754*, Hamburg 1983.

SCHNUR R. (a). *Individualismus und Absolutismus*, Berlin 1963 (tr. it., *Individualismo e assolutismo*, con Introduzione di E. Castrucci, Milano 1979).

SCHNUR R. (b) (ed), *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, Berlin 1975.

SCHROLL-FLEISCHER N. O., *Der Gottesgedanke in der Philosophie Kants*, Odensee 1981.

SCHULZE R., *Polizei und Gesetzgebungslehre im 18. Jahrhundert*, Berlin 1982.

SCHULZE W. A., *Die religiösen Gedanken in Kants «Ewigen Frieden»*, in «Kant-Studien», 1958-59, pp. 500-504.

SCHUMMER F., *Die Entwicklung des Geschmackbegriffs in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», 1, 1956, pp. 120-141.

SILBER J. R. (a), *Die Analyse des Pflicht- und Schulderlebnisses bei Kant und Freud*, in «Kant-Studien», LII 3, 1960-61, pp. 295-309.

SILBER J. R. (b), *Der Schematismus der praktischen Vernunft*, in «Kant-Studien», LVI 3-4, 1966, pp. 253-273.

SMITH A., *Lezioni di retorica e belle lettere*, a cura di R. SALVUCCI, Urbino 1985.

SOLARI G. (a), *L'idea individuale e l'idea sociale nel diritto privato*, Torino 1911-18.

SOLARI G. (b), *Studi storici di filosofia del diritto*, Torino 1949.

SOLARI G. (c), *La formazione storica e filosofica dello stato moderno*, a cura di L. FIRPO, Napoli 1974.

SOMBART W., *Der Bourgois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, München-Leipzig 1923 (tr. it., *Il borghese*, Presentazione di F. Ferrarotti, Milano 1978).

SOMMER V. M., *Kant und die Frage nach dem Glück*, in *Die Frage nach dem Glück*, Stuttgart 1978, pp. 131-145.

SONNTAG L., *Die Humanismusauffassung der deutschen Aufklärung und Klassik als Quelle für Theorie und Praxis bürgerlicher Volksbildung gegen Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts*, in «Wissenschaftliche Zeitschrift der Friederich Schiller-Universität Jena», 27, 1978, pp. 597-604.

SPLETT J., *Die Rede vom Heiligen. Ueber ein Religionsphilosophisches Grundwort*, Freiburg 1981.

STACHOWIAK H., *Pragmatik-Handbuch pragmatischen Denkens*, Hamburg 1986.

STACKELBERG J., VON, *Französische Moralistik im Europäischen Kontext*, Darmstadt 1982.

STAËL *A. L. G., De L'Allemagne*, Paris-Londres 1813; Paris 1968.

STARKE F. C. (ed), *Immanuel Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie, nach handschriftlichen Vorlesungen*; im Anhang *Immanuel Kants Anweisung zur Menschen- und Weltkenntnis. Nach dessen Vorlesungen im Winterhalbjahre 1790-1791*, (Leipzig 1831). Mit einer Vorbemerkung von G. Tonelli, Hildesheim-New York 1976.

STOLLEIS M. (a), *Staatsräson, Recht und Moral in philosophischen Texten des spaten 18. Jahrhunderts*, Meisenheim am Glan 1972.

STOLLEIS M. (b) (ed), *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1977.

STRAUSS L., *What is Political Philosophy and Other Studies*, Glencoe 1959 (tr. it., *Che cos'è la filosofia politica*, con un saggio introduttivo di A. Momigliano, a cura di P. F. TABONI, Urbino 1977).

STRAWSON P. F., *The Bounds of Sense. An Essay on Kants Critique of Pure Reason*, London 1966 (tr. it., *Saggio sulla «Critica della Ragion pura»*, Bari 1985).

STROZETZKI C., *Conversation. Ein Kapitel gesellschaftlicher und literarischer Pragmatik im Frankreich des 17. Jahrhunderts*, Frankfurt a .M. 1978.

Studien zu Kants Philosophischer Entwiklung, Hildesheim 1967.

SWIFT J., *A Complete Collection of Gentel und Ingenious Conversation according to the most Polite mode and method now used at Court and in the best companies of England*, 1739.

TENENBAUM K., *Il pensiero politico di Immanuel Kant e l'influsso di Jean Jacques Rousseau*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LIII, 1974, pp. 343-397.

TESTONI S., *La storia delle dottrine politiche in un dibattito ancora attuale*, in «Il Pensiero Politico», III, 1971, pp. 305-380.

THAMIN R., *Un problème moral dans l'antiquité. Etude sur la casuistique stoicienne*, Paris 1884.

THOMASIUS Ch., *Deutsche Schriften*, Stuttgart 1970.

THYSSEN J., *Das Problem der Transzendentalen Subjektivität und die idealistischen Theorien*, in «Kant-Studien», L 1, 1958-59, pp. 18-36.

TONELLI G. (a), *La formazione del testo della Kritik der Urteilskraft*, in «Revue internationale de Philosophie», 30, 1954.

TONELLI G. (b), *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768*, Torino 1959.

TONELLI G. (c), *Bibliografia degli appunti dei corsi universitari tenuti da Kant, sinora pubblicati e della letteratura pertinente*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXVIII, 1959, pp. 492-499; addenda 1960, p. 160.

TONELLI G. (d), Recensione a SCHMUCKER J., *Die Ursprünge der Ethik Kant*, Meisenheim am Glan 1961, in «Filosofia», XIII, 1962, pp. 670-678.

TONELLI G. (e), *Kant e i caratteri delle nazioni*, in «Filosofia», XXVI, 1975, pp. 129-138.

TRAVAGLIA S., *Metafisica ed etica in Kant. Dagli scritti pre-critici alla Critica della Ragion pura*, Padova 1972.

UYGUR N., *Die Phenomenologie Husserls und die Gemeinschaft*, in «Kant-Studien», L 4, 1958-59, pp. 439-460.

VALMAGGI L., *I Cicisbei. Contributo alla storia del costume italiano nel secolo XVIII*, Torino 1927.

VATTIMO G., *La fine della modernità*, Milano 1985.

VECA S., *Fondazione e modalità in Kant*, Milano 1969.

VERNAUX R., *Le vocabulaire de Kant*, Paris 1973.

VERRA V. (ed), *Hegel interprete di Kant*, Napoli 1981.

VIANO C. A., *La crisi del concetto di modernità e la fine dell'età moderna*, in «Intersezioni», I, 1984, pp. 25-39.

VIERHAUS R. (a) (ed), *Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung*, Heidelberg 1981.

VIERHAUS R. (b), *Höfe und Höfische Gesellschaft in Deutschland im 17. und 18. Jahrhundert*, Kopenhagen-München 1981.

VILLEY M., *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Paris 1908.

VIVENZA G. - LANARO SARTORI P. - PAROLINI M. L., *Aspetti della formazione culturale di A. Smith*, Verona 1980.

VOLTAIRE F. M. A., *Lettres philosophiques*, Paris 1964.

WAGNER A. (ed), *Sinnlichkeit und Verstand in der deutschen und französischen Philosophie*, Bonn 1976.

WALCH J. G., *Philosophisches Lexicon mit einer Kurzen Kritischen Geschichte der Philosophie von J. C. Hennings* (Leipzig 1775), vol. I-II, Hildesheim 1968.

WASSMER Th. A., *Responsability and Pleasure in Kantian Morality*, in «Kant-Studien», LII 4, 1960-61, pp. 452-466.

WEBER M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922 (tr. it., *Economia e società*, a cura di P. ROSSI, Milano 1974).

WEIL E., *Problèmes Kantiens* (1963), Paris 1970 (tr. it., *Problemi kantiani*, a cura di P. SALVUCCI, Urbino 1980).

WEINACHT P. L., *Staat. Studien zur Bedeutungsgeschichte von den Anfängen bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin 1968.

WEINACHT P. L., *«Staatsbürger». Zur Geschichte und Kritik eines politischen Begriffs*, in «DerStaat», VIII, 1969, pp. 41-63.

WESSEL H., *Zweckmässigkeit als Handlungsprinzip in der deutschen Regierungs- und Verwaltungslehre der frühen Neuzeit*, Berlin 1978.

WOLAND G., *Überlegungen zu Kants Erfahrungsbegriff*, in «Kant-Studien», LXIX, 1978, pp. 46-57.

Wortindex zu Kants gesammelten Schriften, Berlin 1967.

ZAC S., *Kant. Les stoiciens et le christianisme*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», LXXVII, 1972, pp. 137-165.

ZEDLER J. H., *Grosses Vollständiges Universal-Lexicon*, vol. 1-64 e suppl. (1732-54), Graz 1961-1964.